biblioteca
hispánica
de filosofía

Manuel Gonzalo Casas

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

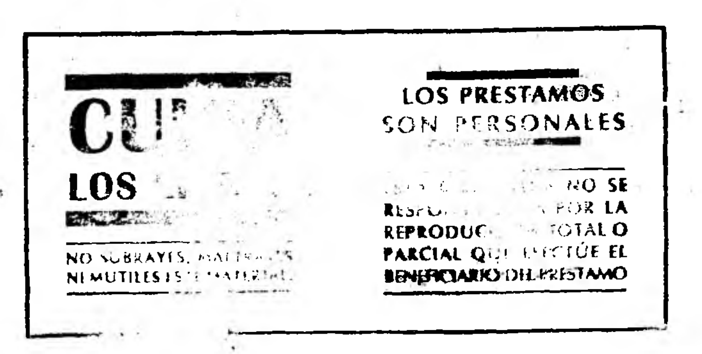
CUARTA EDICIÓN



editorial gredos madrid

BIBLIOTECA HISPÁNICA DE FILOSOFÍA

DIRIGIDA POR ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ





MANUEL GONZALO CASAS

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

CUARTA EDICIÓN



EDITORIAL GREDOS, S. A.

EDITORIAL GREDOS, S. A.
Sánchez Pacheco, 83, Madrid. España.

Depósito Legal: M. 12959 - 1970.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 83, Madrid, 1970. — 3527.

A mi esposa.

A mis hijos.

A mis alumnos.

PRÓLOGO DE LA PRIMERA EDICIÓN

Dos palabras para esta primera edición pública de nuestra Introducción a la filosofía y segunda si se cuenta la que, para su uso docente, hiciera la Universidad Nacional de Tucumán, Argentina.

Tanto su forma como su contenido no fueron preparados como se prepara corrientemente un libro. Fueron clases, clases orales, dichas al alumnado de humanidades de la Facultad de Filosofía y Letras de aquella Universidad. Algunas se tomaron en apuntes por los mismos alumnos; otras fueron preparadas textualmente por el profesor. El curso se había iniciado en 1952 y así, por virtud del proceso anterior, en 1953 teníamos un acopio de materiales que, sin querer, iban tomando la forma de un libro. Por eso, al terminar aquel año, los alumnos me propusieron ordenarlos para una edición mimeografiada que autoricé, revisé y aún circula en unas raras copias, muy poco manuables, por cierto.

Posteriormente, en 1954, nació la iniciativa de hacer una edición impresa en las prensas de la Universidad. Y al poco tiempo estaba ella en mis manos, en las manos de mis alumnos y en las oficinas de canje de nuestra casa de estudios.

El libro, sin que nadie lo quisiera ni esperara, alcanzó singular éxito en el difícil mundo de la crítica. Revistas argentinas, americanas, europeas, lo trataron bien y, desde entonces, llegaron los pedidos individuales de personas e instituciones interesadas que agotaron casi de inmediato las muy limitadas existencias de los depósitos universitarios. Cuando ya no se pudo atenderlos se fueron acumulando sin que pensáramos en una edición nueva, sobre todo cuando en la Facultad, para uso de los alumnos, habían quedado algunos ejemplares.

Editorial Gredos, ahora, ha querido lanzar una edición pública. Y al acceder a la misma he quitado, agregado, corregido algunos detalles: nuevas son la lección XIX sobre espiritualismo cristiano, la XXIV sobre marxismo y el Apéndice que se refiere al trabajo y la vida filosófica; corregidas hay varias, especialmente la X, sobre temas de filosofía, y ha sido suprimida por completo la anterior lección XXIV sobre filosofía en Argentina. (Esta supresión se justifica no sólo porque la edición actual se dirige a un nuevo público, sino porque preparo, sobre sus bases, una Historia de la filosofía argentina que, Dios mediante, publicará la Editorial Marzoratti, de Italia.)

No obstante tales correcciones, sé que esta Introducción padece de algunas deficiencias, pero parece que fue y puede ser útil a muchos estudiantes, a

muchos interesados en la filosofía. Y no he querido, por eso, modificar su esquema ni su sentido; sobre todo quitarle el tono conversacional, dialogado que trae de su origen.

Al fin entrego el destino de estas páginas a los designios de Dios. Si no estuviera convencido de que pueden hacer algún bien, no las publicaría. Y si ocurre que me equivoque, si es un libro superfluo, uno de los tantos libros que aparecen sin necesidad alguna, Dios me perdonará. Él sabe que, a esta altura de mi vida, sólo ante sus ojos no quisiera ser un desconocido. Y para eso no hacen falta los libros.

Tucumán (Argentina), 1959.

PRÓLOGO A LA TERCERA EDICIÓN ESPAÑOLA

Nada más que unas pocas palabras de gratitud, para los lectores de habla castellana, son las que quisiera ofrecer con esta tercera edición de la Editorial Gredos, a la que me siento tan unido.

Pienso que es la tercera edición española, en un periodo que no alcanza los siete años, y comprendo que ello no hubiera sido posible sin el generoso espíritu de lectores, profesores y críticos que la vienen transformando, casi, en un libro habitual dentro de nuestra bibliografía filosófica.

Técnicamente, esta tercera edición ofrece un nuevo capítulo, el que se refiere a la llamada Filosofía del Yo-Tú, por donde andan muchas de mis preocupaciones actuales. Por eso, creo que ese agregado, como todo el contenido del libro mismo, además de expresar estructuras objetivas de la filosofía, revela otro de los horizontes del autor; otro de los horizontes donde me acontece vivir, filosofando.

El libro estaba originariamente dedicado a mi esposa, a mis hijos, a mis alumnos. Ahora quiero agregar una mención a todos los lectores de filosofía del mundo hispánico; es decir, a todos mis compatriotas de un destino histórico común.

En cuanto a los profesores de Introducción a la Filosofía, que han adoptado el libro en sus clases o lo han incluido en sus bibliografías, les agradecería me hicieran llegar todas sus sugestiones. Creo que la obra puede mejorar indefinidamente si cuento con el asesoramiento, con la colaboración de quienes la han trabajado de modo sistemático y habitual. En ese caso, pueden hacerlo escribiéndome directamente a Editorial Gredos, en Madrid.

Mendoza (Argentina), 1967.

PRIMERA PARTE

LECCIÓN PRIMERA

LA VOZ "FILOSOFIA" EN GRIEGOS Y ROMANOS

Al iniciar nuestro curso de Introducción, es bueno recordar cuál es la situación de que debemos hacernos cargo, a los efectos de aproximarnos funcionalmente a la filosofía; a los efectos de introducirnos en la filosofía, filosofando.

La situación de la que debemos hacernos cargo (hay que recordar esto: la filosofía o, mejor, el filosofar, es siempre una manera de "hacerse cargo" de algo) es la siguiente: que, en principio, debemos averiguar cuál sea la significación más o menos inmediata que podemos atribuir a nuestra palabra. Como si preguntáramos: ¿qué queremos decir, de un modo general, con la voz *filosofía*? A esta pregunta responderemos con una definición nominal, esto es, veremos la etimología de la expresión.

Pero hay más: una vez tengamos esa significación, que no es rigurosamente científica, vamos a complicar las cosas de otra manera. Si nosotros no sabemos lo que es la filosofía y si no podemos aceptar, de modo definitivo, la pura significación etimológica, parece muy correcto que hagamos lo que se llamaría una inducción histórica. Es decir, vamos a preguntarles qué entendieron y qué entienden por tal, a los hombres que, en la historia, de hecho, hicieron o cultivaron eso que llamamos filosofía. Nuestro método se fundamenta en dos cosas: primero, en aquella idea de Aristóteles según la cual se conocería mejor cualquier realidad si se la mirara en el proceso de su desarrollo a partir del primer origen; segundo, en la situación muy concreta en que nosotros mismos nos encontramos sin saber, evidentemente, qué es filosofía, pero coincidiendo con toda la gente en llamar filósofos a

hombres como Sócrates, Platón, Aristóteles, Plotino, San Agustín, Santo Tomás, Descartes, Kant, Bergson, Heidegger. Porque, en eso, estamos todos de acuerdo. Cada uno de nosotros puede, pongamos por caso, no coincidir con el sistema kantiano, pero ninguno negará que Kant sea un filósofo; a nadie se le ha ocurrido decir que Kant no lo es. Sería muy curioso decir que Kant es otra cosa.

A estos hombres, pues, les vamos a preguntar, concretamente, qué entendieron por la voz filosofía; cómo pensaron la filosofía. La cosa es muy lógica y muy correcta. Si uno quiere saber qué es algo, parece muy apropiado preguntarles, en primer lugar, a quienes andan en eso; a quienes están en eso, haciéndolo. Nosotros no decimos que éste sea el método definitivo; decimos que es un buen método para aproximarnos a un sentido medio, a una significación que, por lo menos, tenga sentido. Por eso preguntaremos a los filósofos, que andan en la filosofía y sus trabajos, lo que entienden de su tarea.

Claro que allí no terminaremos. Ya dijimos que una averiguación semejante no es definitiva. No aceptaremos lo que nos digan simplemente porque lo digan. En filosofía, el argumento de autoridad es el más débil, aunque sea el más fuerte en Teología, por ejemplo. En filosofía no funciona mucho el *autós épha*, el *magister dixit* de los griegos y latinos, sino como una constatación o confirmación de algo que uno mismo, intelectualmente, ya comprende. Lo único que haremos por esta inducción histórica, repetimos, es averiguar cuál sea la significación media de la voz filosofía; cuál ha sido, de hecho, esa significación media. Cuando tengamos esa significación, es decir, cuando tengamos dónde estribar, vamos a hacer otra cosa: una fenomenología o descripción sistemática que nos permita saber, con rigor, el sentido preciso, científico, de nuestra palabra.

Aclaradas estas cosas, pongamos manos a la obra; veamos cuál es la significación etimológica de la voz *filosofía;* qué elementos la constituyen.

Bien, la palabra quiere decir, etimológicamente, amor al saber. Viene de dos voces griegas: *philía* y *sophía*. La encontramos en un texto filosófico por primera vez en Heráclito, de manera adjetiva, al hablar del *philósophos anér* —amante de la sabiduría—. Pero según una tradición que trae Cicerón (*Quaest. Tusc.*, Lib. V) y Diógenes Laercio (*Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos ilustres*, Lib.

VIII) se dice que la palabra fue acuñada por Pitágoras. Pitágoras nació en Samos, una isla griega, por el 580 antes de Cristo, y murió en 496. Era una mezcla de matemático, fundador de religión y político. Pitágoras se encontró con que sus antecesores, con que los hombres que se dedicaban a investigar la naturaleza de las cosas eran llamados y se llamaban sabios —*sophoí*—. Pero de sí mismo dijo que no era tal, sino filósofo. Y para explicar esta condición agregó que a los juegos olímpicos concurrían tres clases de hombres: los que participan en ellos buscando la gloria y la nobleza; los que van allí atraídos por la ganancia y el lucro, y una última clase, la más noble de todas, de aquellos que no buscan ni el aplauso ni el lucro, sino que quieren ver y considerar lo que se hace y de qué modo. A éstos se asemejan los filósofos, que no quieren competir con nadie, que tampoco desean comerciar, que sólo se interesan por el ser de las cosas y su modo de comportamiento.

En dicha tradición pitagórica están ya dos ideas que se harán explícitas en Platón y Aristóteles: por un lado, la idea de la *philosophía* como saber del hombre, distinto al saber divino, que Platón fija en el *Fedro* (278 d) cuando hace decir a Sócrates: "El llamarle sabio, *sophón*, Fedro, me parece algo excesivo que sólo a la divinidad corresponde. En cambio, el llamarle *philósophon*, amante de la sabiduría, le estaría más en consonancia y mejor acomodado". Por el otro, la idea de la *philosophía* como ciencia teórica, contemplativa, que Aristóteles desarrollará hasta sus últimas consecuencias. (Cf. *Metafísica*, Lib. I.)

Lo que habría descubierto Pitágoras, pues, es que sólo Dios merece el nombre de sabio en cuanto es el único que conoce el sentido total de las cosas. El hombre sólo persigue, sólo busca, sólo trata de adquirir un saber que jamás consigue plenamente. De allí que el hombre no puede aspirar a ser *sophós*, sabio, sino *philósophos*, filósofo, amante del saber, enamorado de la sabiduría. Y habría descubierto, además, que la filosofía no es un menester interesado, sino una especulación, una teoría, en cuanto especulación y teoría significan visión; significan para la vida intelectual del hombre una actitud según la cual se quiere dejar que las cosas digan a la inteligencia lo que ellas son. El filósofo, en síntesis, es para la tradición más antigua primero un enamorado del saber, luego un *curioso empedernido*; un *curioso de*

todo: de las cosas que hay, de su ser que tiene curiosidad por las cosas e inclusive de su propia curiosidad.

Hemos visto así la primera manera de entender la voz *filosofía* en su raíz etimológica y en su desarrollo histórico. También fue usada por Herodoto (484-406 a. d. C.) y por Tucídides (460-395 a. d. C.), pero en su forma verbal: *filosofar*. Así, Tucídides le hace decir a Pericles: "Nos gusta lo bello sin exageración y filososamos sin caer en el relajamiento."

Ahora bien, si nos fijamos en la concepción pitagórica, veremos un rasgo que quisiéramos destacar: que la filosofía es entendida, desde su primera mención, como un conocimiento: como una especie de conocimiento límite. Por lo pronto, Pitágoras subraya esto: que un conocimiento de sentido total, como sabiduría, sólo puede tenerlo Dios. El hombre ama ese conocimiento sin poseerlo. Y porque conoce esta diferencia se llama filósofo. Pero saber que sólo Dios es capaz de un conocimiento total, ya es un conocimiento. El hombre, en Pitágoras, conoce que no conoce como Dios y éste es el límite, la frontera de su propio conocimiento.

Y para terminar con esta tarea de comprender el vocablo en su sentido etimológico, sentido cuya explicación acabamos de ver en Pitágoras, vamos a mostrar, brevemente, unas hermosas reflexiones de Platón en el *Banquete*. Agatón sostiene, en dicho diálogo, haciendo el elogio de Eros, el amor, que éste es un dios hermoso y bueno. Sócrates, al intervenir, pide algunas aclaraciones. (Cuando se leen los diálogos platónicos siempre sucede así: Sócrates empieza por pedir algunas aclaraciones.) Dirigiéndose a Agatón pregunta, vista su definición del amor como dios hermoso y bueno, si éste, el amor, es amor de alguna cosa o de nada. De alguna cosa, seguramente, responde Agatón.

Pero lo que el amor ama al amar, la cosa que el amor apetece o desea en el ser amado, aquello que lo atrae, es la belleza. No sólo la belleza física, sino la espiritual, la moral, la de los sentimientos —inclusive la divina.

Y la cuestión —objeta Sócrates— es ésta: que si algo se apetece es porque no se tiene. Nadie apetece, desea, busca, lo que posee. Si el amor apetece y persigue la belleza es porque él mismo no la posee: él mismo no es bello. Y no es bueno tampoco, pues lo bello es idéntico

a lo bueno. Pero si no es bueno ni bello, entonces no es dios, pues los dioses o son bellos y buenos o no son dioses. (Ésta no es la definición del amor de Dios, por sobreabundancia, es claro, tal como se entiende en teología.)

¿Qué será, pues, el amor, según Sócrates, ya que no es ni bello, ni bueno, ni dios? Un ser intermedio entre los hombres y los dioses; uno de los seres que "pueblan el intervalo que separa el cielo de la tierra y unen el gran todo". Un ser que tiende perpetuamente a lo bueno y a lo bello, porque no lo posee como un acto, como una plenitud, pero que vive en él como una tendencia, como una sed y un apetito.

De allí la analogía de sentido con nuestra palabra filosofía. El amor (Eros) está en ella como *philía*, amistad, afecto y cariño. Así como Eros se encuentra entre la indigencia y la riqueza, no poseyendo la belleza y la bondad, pero deseándolas, soñando con ellas —peregrino del no ser al ser—, el filósofo se encuentra entre la sabiduría y la ignorancia. No es un ignorante, pues desea y ama la sabiduría; no es un sabio, pues tampoco la posee. El filósofo vive de ese amor, de esa sed de saber que quiere superar, cumpliéndola y realizándola en el sabio, aunque nunca la supere, aunque nunca la cumpla. También Eros, movido por su sed, tiende al bien y le ama; ama a Dios y le busca, sin verle y sin encontrarle nunca.

Pero ¿por qué está el amor, el Eros, en esta situación intermedia, ambivalente? Por su origen; por su nacimiento. Y aquí Platón, como casi siempre, narra un hermoso mito. Cuando nació Venus celebraron los dioses un gran festín en el Olimpo y concurrieron, entre los otros dioses, Poros, dios de la abundancia, de la opulencia, de la riqueza, y Penía, diosa de la pobreza y de la escasez. Penía quiso, esa noche, engendrar un hijo de Poros y lo consiguió favorecida por el néctar, las sombras y el follaje. Así nació Eros, hijo de Penía, símbolo de la indigencia; pero también de Poros, dios de la exuberancia. Los griegos pensaban a éste como "el que se sale de todas", el ingenioso; el que está más allá de los obstáculos. Por él, al mar se le llama *euporós* —el omnitransitable, de muchos caminos, de múltiples salidas.

Eros, el amor, hereda de su madre la pobreza de la limitación; de su padre, el anhelo y el impulso para sobrepasarla. Por eso no será nunca rico como su padre, Poros, pero tampoco pobre como su

madre, Penía. "Y como hijo de Poros y Penía —dice Diótima a Sócrates— mira cuál fue su herencia: desde luego es pobre y, lejos de ser hermoso y delicado, como se piensa generalmente, va descalzo, no tiene domicilio y, sin más lecho ni abrigo que la tierra, duerme al aire libre, en los quicios de las puertas y en las calles; en fin, está siempre como su madre en precaria situación.' Pero, por otra parte, ha sacado de su padre el estar sin cesar sobre la pista de lo que es bueno y bello; es varonil, osado, perseverante, gran cazador, inventor perpetuo de artificios; ansioso de saber y fácil en la comprensión; incesante en la filosofía..."

Filosofar será, pues, en cuanto responde a su raíz etimológica dependiente del amor, evadir los límites de la ignorancia, para arrojarse no a la posesión actual, sino al anhelo y la esperanza de un saber total. Y, finalmente, el amor mismo será filosofía. Eros mismo será filósofo, pues si el amor, el Eros, ama las cosas bellas, la sabiduría es una de las más bellas, quizá la más bella de todas. Amarla será filosofar.

Sin embargo, junto a esta significación de actitud, la filosofía ya es para los griegos, desde el primer momento, sinónimo de ciencia universal y quiere decir dos cosas: el conocimiento propio de lo que llamamos ciencia, el conocimiento de la realidad en lo que la realidad es e inclusive en lo que es el último fundamento de la naturaleza: en la *arché* de su *physis*, como para todos los presocráticos; y el conocimiento de lo que llamamos sabiduría, conocimiento de la virtud y la prudencia en el modo de vivir. Además, en algunos momentos, con ella se señala todo el campo del conocimiento, todo el vasto horizonte de lo que se puede conocer. Así, se llama filosofía el conocimiento mundano, del hombre que tiene mundo porque conoce gente, que ha viajado y visto muchas cosas. Y que las ha visto pensándolas, pensando en eso que veía, haciéndose cargo de ellas. El hombre que visitaba Egipto, las costas de África, la Italia meridional, las ciudades jónicas, lo hacía —si era un hombre de cierta cultura— *filosofando*, como, en Herodoto, Creso le dice a Solón: "Me han contado que has visitado como filósofo varios países para estudiarlos".

Con Sócrates, estas pretensiones de la filosofía, este ser el conocimiento de todo y del último fundamento de todo —vigente en el

período presocrático— se reducen un poco y cambian de signo. Sócrates acentúa la parte práctica, la parte referida a la conducta. Cierto que Sócrates parece buscar el conocimiento filosófico de tipo científico —en la interpretación aristotélica como inventor de las definiciones—, pero las cosas cuyas definiciones quiere Sócrates no son cosas; son, casi exclusivamente, las virtudes que hacen posible una conducta positiva. Además, si el diálogo *Alcibíades* de Platón es auténtico y socrático, entonces el filosofar socrático adquiere una densidad y una índole específica: lo que Sócrates quiere apresar, lo único que *puede* apresar —dadas las premisas del diálogo— es el ser del hombre que sólo se haría patente en el diálogo. Por eso el diálogo como método no es circunstancial u ocasional; viene exigido por la índole misma del filosofar. El mandato del maestro es *conócete a ti mismo*, pero ¿cómo podría el hombre conocerse a sí mismo? Y Sócrates responde: así como el ojo sólo podría verse a *sí mismo* en *otro*, en otra pupila viva donde se refleja, así el hombre, el *yo*, *sólo* puede conocerse a sí mismo en el *tú*, a través del logos, de la palabra que une ambos términos y da origen a la verdad. (Una interpretación semejante, por otro lado, vincularía el pensar socrático con líneas actualísimas de la filosofía: por ejemplo, con Martin Buber o con Louis Lavelle.)

Sin embargo, para Aristóteles, las cosas son más simples. "Sócrates, cuyas lecciones se referían exclusivamente a las cosas morales y de ninguna manera a la naturaleza íntegra, había buscado lo universal en este dominio y fijado, el primero, su pensamiento sobre las definiciones." *(Metaf.*, 987 b.)

Con Platón, el problema se complica, pero se ordena también. Para Platón, la filosofía es, en último término, la verdadera ciencia, la ciencia estricta, la *epistéme* en sentido propio. Porque el conocimiento, en Platón, puede entenderse según dos grandes divisiones: el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual; el conocimiento de los sentidos y el conocimiento de la inteligencia. A su vez el conocimiento sensible, que da origen a la *dóxa*, opinión, se divide en dos: a) *eikasía* —conjetura, imagen, representación—. Es el conocimiento sobre objetos sensibles representados y reconstruidos en la imaginación; b) *pístis* —creencia, fe, persuasión—. Es el conocimiento que tengo sobre los objetos sensibles, sobre las cosas de la sensibilidad

en cuanto vistas; es la adhesión actual a los datos de dicha sensibilidad. Y el conocimiento intelectual da nacimiento a la *epistéme*, ciencia, y se subdivide en: a) *diánoia* —raciocinio, discurso—. Son las conclusiones obtenidas por la reflexión de tipo discursivo; son las consecuencias que se obtienen, de modo homogéneo, por el desarrollo de premisas; b) *nóesis* —intuición, aprehensión o captura intelectual—. Es el conocimiento dialéctico que desemboca en la *visión* de las esencias, de las ideas, cuyo órgano es el *nous*, la inteligencia. *Noéo* quiere decir *ver*, precisamente, y además *darse cuenta; despertarse*, como decimos nosotros. La *nóesis* es la *mirada* del *nous*, por eso. Cuando la inteligencia mira, ve ideas. Ese ver es el acto de la *nóesis*, el más alto conocimiento del hombre. (*Rep.*, VI, 509/511.)

Bien; la filosofía es, en propiedad, el conocimiento de la *epistéme noética*, de lo que llamaríamos la ciencia dialéctica e intuitiva de las ideas, aunque también incluye al conocimiento dianoético o discursivo.

Pero este *ver* las ideas, las esencias; esta visión por la cual veo en un acto justo *la justicia*, en una cosa bella *la belleza*, en un hombre particular la idea misma del hombre, no es un ver exterior. En el fondo es un *ver-me;* y es verme, no simplemente ver, porque en Platón, según los fundamentos metafísicos de su pensamiento, la *nóesis* implica una interiorización. Con él se inicia el proceso que, para el cristianismo, hará famoso San Agustín; *de exterioribus ad interiora, de interioribus ad superiora. De las cosas exteriores a las interiores, y de las cosas interiores a las superiores.* De los objetos que conocemos por los sentidos debo volver sobre mí mismo, para encontrar en mí mismo lo que ellos son. Y esto porque los objetos son participaciones, sombras o semejanzas de una realidad superior, absoluta, que el hombre ha conocido presencialmente en una existencia anterior. Aquí se enlaza Platón con la teoría religiosa de la metempsícosis. El hombre está constituido por un principio inmortal, el alma, que alguna vez vivió en un mundo donde existían las cosas verdaderas, la esencia de las cosas, y las contempló en todo su esplendor. Luego cayó en un cuerpo mortal, en este cuerpo, olvidando esas ideas. Pero como todo lo que hay en el mundo sensible fue creado por el demiurgo y los dioses inferiores —el Dios platónico— según los modelos de aquellas ideas o esencias, el hombre, al contemplar el mundo sensible,

despierta al recuerdo del mundo inteligible. *Ese despertar, ese recordar, ese volver sobre sí mismo y ver allí la verdadera belleza, el verdadero bien, el número, etc., con ocasión de las semejanzas de belleza que hay en las cosas sensibles, es el tránsito a la filosofía.* La filosofía será, por eso, al fin, una marcha hacia la contemplación de un mundo inteligible que ahora recuerdo en mi intimidad, pero que un día volveré a contemplar, pues, precisamente, por la filosofía se inicia el regreso del alma hacia su patria perdida. (Todas estas cosas las veremos en detalle en una clase especial sobre Platón.)

Con Aristóteles, luego, la significación de la filosofía alcanza precisiones científicas que permanecerán como el supuesto de todo hacer filosófico: 1.°, ciencia es el conocimiento de las cosas por sus causas, *cognitio rerum per causas;* 2.°, hay tres tipos de ciencia: especulativas o teóricas, que dicen lo que las cosas son; prácticas, que establecen lo que debe ser, la norma de la conducta y se refieren al obrar humano; poéticas, que fijan las reglas del hacer; del hacer como producción, como fabricación. Todo eso, en sentido muy general, podemos decir que es filosofía.

Pero las ciencias especulativas se refieren a varios objetos: a las causas últimas del ser físico, a las causas últimas de los seres matemáticos, a las causas últimas del ser en cuanto ser y a la última causa de todo, a Dios. La filosofía será, por eso, ciencia de la naturaleza (ser físico), ciencia de la cantidad (ser matemático) y ontología o teología —ciencia del ser y ciencia de Dios—. La verdadera filosofía, la filosofía en sentido último y estricto, será ésta: *próte philosophía,* la que trata de la última causa, de Dios. Y por una razón muy clara: para Aristóteles —según una división poco precisa—, el conocimiento tiene dos grandes apartados: *a)* uno es el conocimiento empírico, en el cual cada uno sólo puede decir que algo es así. Señalar que lo es; mostrarlo. Yo digo que el sol sale todas las mañanas simplemente porque lo veo. Puedo dar muchas explicaciones míticas, pero lo que yo sé, pues lo veo, es que aparece de nuevo cada tantas horas. Si alguien lo duda, puedo ponerlo frente al hecho; mostrarle cada tantas horas la salida del sol; *b)* otro es el conocimiento científico, en el cual no sólo digo que algo acontece o es, sino el *por qué* acontece o es. Digo que el sol aparece todas las mañanas, debe aparecer cada tantas horas, porque hay un movimiento de rotación de la tierra.

Por la rotación demuestro que el sol debe salir. El sol aparece todas las mañanas *porque* la tierra da vueltas sobre sí misma. Ésta es la razón, la *causa* de aquel movimiento.

Ahora bien: el conocimiento estrictamente científico, para Aristóteles, es, según dijimos, el conocimiento por las causas. Y mientras más fundamentales, más altas son las causas, más fundamental, más alto es el conocimiento. Luego, si hay una causa absolutamente primera, una causa que explique todo lo que hay, su conocimiento será el primer conocimiento del hombre. Conocer esa causa será el último saber —el primero—. Y la última causa es Dios. La ciencia que trate de Dios, así, será la primera ciencia, la primera filosofía: *próte philosophía o philosophía theologiké.*

La filosofía entonces, para Aristóteles, debe entenderse como el conocimiento por las causas. Sólo quien conoce las causas, conoce verdaderamente. Pero la ciencia verdadera, la filosofía teórica o verdadera ciencia, es aquella que conoce lo que es en sus causas y en sus principios, desinteresadamente; no con vistas a la utilidad, sino a la contemplación; simplemente porque el hombre es un ser racional, y su mayor gozo, su felicidad, es el saber. La filosofía es, en definitiva, el saber sobre las últimas causas, accesibles a la inteligencia del hombre, y movido por su propia naturaleza. Vivir, para el hombre en cuanto hombre, en cuanto poseedor de algo divino que se halla en él, la inteligencia, será filosofar y en la filosofía misma encontrará la felicidad y su destino. *En efecto, lo que a cada uno le es propio por naturaleza, es también para él la mejor y más dulce cosa. Así, para el hombre, es tal la vida de acuerdo al intelecto, pues éste es, sobre todo, lo que constituye al hombre. Por eso ésta es la vida más feliz. (Et. a Nic. X, 7, 1177-8.)*

Después de Aristóteles, la filosofía no es ya, estrictamente, metafísica, no es más filosofía primera como ciencia del ser, que en sí misma lleva su propio fin y su propio gozo, sino que se extiende, se vulgariza, se difunde especialmente como un saber práctico de la vida y de la prudencia; como un conocimiento de lo que hay que saber para resistir. Esto se comprende; piénsese en la disolución de Grecia, en el imperio helenístico, en la mezcla de pueblos y consecuente crítica de religiones, etc. Por eso, para los estoicos, es un arte útil, y aunque mantienen la amplitud de la filosofía en la divi-

sión de lógica, física y ética, se acentúa tanto la importancia de la ética, la importancia de la norma, que el filosofar, al final, se transforma en un puro ejercicio de la fortaleza. Así Séneca: "Mi virtud fue realzada por las mismas cosas con que se la atacaba; le conviene ser mostrada y puesta a prueba; *nadie comprende lo grande que es mejor que los que han sentido sus fuerzas al combatirla, nadie conoce mejor la dureza del pedernal que los que lo golpean. Me muestro como una roca aislada en medio de un mar agitado, que las olas no dejan de azotar por cualquier lado que se muevan.* Y no por ello la conmueven ni la desgastan en tantos siglos de continuos embates. Asaltad, acometed: os venceré resistiendo." *(De Vita Beata,* XXVII.) Y en otro lugar: "La filosofía es el estudio de la virtud, pero por la virtud misma." *(Epist.,* LXXXIX.)

Este aspecto práctico también informa el pensamiento del epicureísmo, aunque por otras razones. Epicuro dice que la filosofía tiene por objeto, con discursos y razonamientos, procurar una vida feliz. Sigue siendo un conocimiento, pero no un conocimiento científico en sentido desinteresado, sino un conocimiento funcional dirigido al servicio de una vida feliz. Y, en otros casos, las cosas se tornan más concretas todavía: la filosofía tiene como fin el actuar eficientemente sobre las cosas: *Si el conocimiento y la contemplación no llegan a ninguna acción sobre las cosas, en cierto modo son imperfectas y truncas* —sostiene Cicerón.

Finalmente, para el neoplatonismo, para el último gran sistema filosófico griego, la filosofía adquiere nuevamente un gran sentido: un sentido total. La filosofía es el saber del principio, es el saber del Uno, de la *arché (arché* quiere decir principio y antiguo); de la *arché* como fundamento del cosmos y sus cosas. Pero la filosofía no es un conocimiento del Uno, de Dios, que nos eleve hasta Él y nos deje tan tranquilos, como si nada sucediera. La filosofía es el conocimiento que nos lleva a la Divinidad para fundirnos en ella, para transformarnos a nosotros mismos en el Uno inefable, por medio del éxtasis. La filosofía es típicamente para Plotino lo que ahora llamaríamos un saber de salvación. Vedlo en Plotino: "...quien quiere filosofar sobre lo Uno debe... elevarse hasta los seres primeros, alejarse de los sensibles que son los últimos, haberse librado de toda maldad mientras se esfuerza por elevarse al Bien y ascender al prin-

cipio que se halla en él mismo (en su interior) y convertirse de múltiple en uno, para devenir principio y contemplación de lo Uno." (*Enn.* VI, Lib. IX, cap. 3.)

Si nos fijamos bien en la totalidad del pensamiento griego, los griegos parecerían estar, también, un poco como nosotros, sin saber lo que la filosofía es, *stricto sensu.* (Claro que esto se justificaría con una afirmación un poco ambigua de Aristóteles, según la cual la filosofía es la ciencia buscada, la ciencia que se busca —*episteme tes zetoumenes, Metaf.*, 988 a, 23—.) Pero las cosas no llegan a tanto: lo que hay que decir es que la filosofía alcanza plena conciencia de sí misma en Platón y Aristóteles, mas esta conciencia no tiene una inmediata vigencia histórica. Lo único que, al final, parecen saber los griegos de la filosofía, como saber común que puede encontrarse tanto en Pitágoras como en Plotino o los estoicos, es que la filosofía es un conocimiento decisivo; digamos un conocimiento último. Sea un conocimiento del mundo, de los actos morales, de la primera causa, del Uno; sea su objeto conocer en sentido puramente especulativo o hacer posible nuestra salvación y nuestra resistencia, la filosofía de los griegos nos resulta esto: un modo del conocimiento; un modo egregio del conocimiento, cierto. *El conocimiento definitivo.*

Lección II

LA VOZ "FILOSOFÍA" DESPUÉS DEL CRISTIANISMO

Antes de pasar directamente al pensamiento cristiano, conviene destacar un detalle que Gilson ha puesto mucho de relieve en distintos textos: el griego, el pensador griego, se hace una cuestión con la realidad porque quiere saber qué es la realidad. Se asombra y construye la ciencia y la filosofía porque desea averiguar la constitución de las cosas que hay, inclusive de su ser. Pero si lo asombra y extraña el qué sean las cosas, no lo asombra en la misma medida el hecho de que las cosas simplemente sean o existan. El griego da por supuesto, en general, que el mundo y las cosas existen y lo que trata de saber es lo que son. Por eso, la idea de una eterna presencia, o retorno del mundo, es fundamental para los griegos.

Pero, para el cristianismo, la cosa es más grave. El cristianismo no se asombra sólo por el *qué*, por las *esencias*, por los constitutivos de la realidad. Al cristianismo lo asombra el hecho mismo de que haya una realidad; *lo asombra la existencia de la realidad*. Por eso puede decirse que la filosofía cristiana es una filosofía existencial, en el sentido de una filosofía anclada en el problema de la existencia y no de la esencia. Y pasa algo más: como el cristianismo se encuentra con que la existencia del mundo sólo se explica por la acción de Dios, que crea de la nada, se encuentra también con esto: con que la existencia del mundo, y de él mismo, no es algo dado, no es un supuesto, sino una existencia contingente, una cosa que pudo no ser y que depende, exclusivamente, de un acto de amor voluntario. Por amor, y libremente, Dios crea este mundo y me crea a mí mismo.

Por eso la filosofía no podrá reducirse a una simple explicación del mundo. Tendrá que ser, en primer lugar, un saber de Dios, de Dios que por amor pone las cosas en la existencia, y en segundo lugar, no tanto un conocimiento del mundo, de las cosas, cuanto un conocimiento del hombre, del ser a quien Dios ha destinado, también por amor, a contemplar su gloria, sea en el orden de la inteligencia, sea en el orden de la gracia. Por esto, este conocimiento, el conocimiento referido a la creación libre, conlleva implícitamente, en primer lugar, la idea de una religión natural. Y se vincula no ya con una religión natural, sino con una religión sobrenatural cuando se sabe también que Dios no sólo ha creado al hombre, sino que ha llegado, por el destino del hombre, inclusive al misterio de la Encarnación —a ese puro misterio de amor que alcanza su nivel más alto, su nivel más conmovedor; su pureza divinamente inigualable en el Gólgota.

Insistimos: si la creación es obra de amor, el hombre tiene, a su turno, un deber de amor para con Dios, y la filosofía no podrá ser una simple explicación, sino también una reverencia. Tendrá que ser, también, un acto de amor. Por eso, para San Agustín, la filosofía tiene dos problemas fundamentales. Dice en los *Soliloquios: Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino* (o. c. I, 7). Quiero conocer dos cosas: Dios y el alma. ¿Nada más? — Nada más, en absoluto. Y en el *De Ordine: Cujus philosophiae duplex quaestio est: una de anima, altera de Deo* (o. c. II, 18, 47). Doble es el problema de la filosofía: por un lado, el problema del alma, por el otro, el problema de Dios. Pero este Dios es el Dios que crea el mundo y salva al hombre por amor, y el verdadero filósofo será entonces más que un conocedor de Dios; será un amador de Dios: *amator Dei.*

Esta relación directa, constitutiva de la filosofía con Dios; este poner a Dios como término, fundamento y sentido de toda la filosofía, tiene su explicación en la propia estructura de la física, de la moral, de la lógica; es decir, en la propia estructura de la filosofía. Y esto "porque todas las causas de la naturaleza (que estudia la física) están en Dios creador"; "porque la Luz y la Verdad del alma racional (que estudia la lógica), no es otra cosa que Dios"; "porque la vida buena y honesta (objeto de la moral), no se fundamenta sino en Dios" (San Agustín, *Epist.* 137, cap. V, n. 37).

La filosofía será, pues, para San Agustín, el conocimiento y reconocimiento de mi contingencia frente al ser absoluto, e implicará un esencial momento de amor. Y no se distinguirá mucho, no se distinguirá muy claramente el saber de la filosofía, del saber de la teología. *Non est alia philosophia et alia religio (De vera religione,* cap. V).

Esta confusión entre filosofía y teología, que en San Agustín se ve con la frase citada, *non est alia philosophia et alia religio* —no son cosas distintas la filosofía y la religión—, se mantiene, con distintas variantes, hasta Santo Tomás. Así, por ejemplo, para Escoto Eriúgena, hay que poner en la fe todo fundamento de la verdad, y, para Juan de Salisbury, el origen de la filosofía está en la gracia.

El distinguir pulcramente la filosofía de la teología, el saber racional del saber de fe, sólo alcanzará su plenitud en Santo Tomás, precisamente porque, para Santo Tomás, la filosofía es el saber de la naturaleza, de sus últimas causas y de su última causa. Dios, por medio de la razón y no por medio de la revelación. En cambio, la teología debe entenderse como el conocimiento de todo lo que hay, desde el punto de vista de Dios, según Dios lo comunica en la revelación. El hombre, por su parte, admite y asimila este conocimiento revelado, por la virtud sobrenatural de la fe.

En cuanto saber natural, pues, la filosofía sigue siendo para Santo Tomás lo que era para Aristóteles: un saber de las cosas por aquello que las constituye, por las razones y causas que las hacen ser lo que ellas son, en el orden esencial, y que las toman reales, existentes, en el orden existencial. En síntesis, la filosofía es la ciencia de las últimas causas que obtiene la inteligencia por un desarrollo natural de sus posibilidades. La teología es el saber de las últimas causas desde la fe —por los datos que la fe le suministra y sobre los cuales trabaja luego la inteligencia.

Es muy comprensible, así, que la filosofía esté subordinada a la teología. La razón no puede, por esencia, contradecir la verdad revelada y debe sujetarse a ella, pues Dios es la verdad misma y es el autor de la revelación. De allí la oposición de Santo Tomás a los averroístas latinos con la teoría de las dos verdades. Los averroístas eran un grupo de pensadores, influidos por la filosofía árabe, que sostenían lo siguiente: puede haber una verdad que sea verdad para la filosofía y no lo sea para la teología. A su vez, puede haber una

verdad que lo sea para la teología y no lo sea para la filosofía. Santo Tomás dice que no; las verdades y la verdad, ontológicamente, están fundadas en la inteligencia divina, pues las esencias son esencias creadas por Dios. Lo que Dios sabe, pues, de las cosas y lo comunica al hombre, no puede contradecir lo que, en las cosas, descubre la inteligencia humana. Porque, en el fondo, se trata de una verdad idéntica. En cuanto a las verdades formalmente sobrenaturales —*quoad substantiam,* en su contenido, no en el simple hecho de su comunicación—, como la Trinidad, el misterio de la Encarnación, etc., son superiores a la *razón*; están *más allá* de la *razón*, pero no en contra de la razón.

Esta distinción y armonía del saber teológico y el saber filosófico que la Edad Media consigue con Santo Tomás, y que, epistemológicamente, significa el *plafond* constitutivo de la teología, se hará luego doctrina común de la Iglesia, pero, en su momento, durante mucho tiempo, seguirá siendo incomprendida. Así en Roger Bacon o en Raimundo Lulio. Para Bacon, la filosofía, si bien se diferencia de la teología, no tiene otro valor que explicar la Escritura. Inclusive las ciencias tienen, en definitiva, ese único objetivo. Más adelante, Duns Scoto, si bien conserva la distinción entre ambos conocimientos, parece tender a negar la condición de ciencia especulativa para la teología, asignándole un fin exclusivamente práctico.

Es de notar, coronando lo que llamaríamos la tradición medieval, el pensamiento de Francisco Suárez, filósofo y teólogo jesuita que vive en los siglos XVI y XVII. Cronológicamente, está fuera de la Edad Media, pero intenta hacerse cargo de su pensamiento; sobre todo de Santo Tomás, aunque con mucha independencia de criterio. La importancia de Suárez, en orden a nuestra cuestión, es que con él se constituye como cuerpo específico de doctrina, lo que ahora llamamos la ontología, el tratado del ser en cuanto ser, distinguiéndolo de la teología natural que trata del ser de Dios.

En cuanto a la concepción de la filosofía en el humanismo renacentista, es tarea bastante complicada que no podemos encarar aquí, por cierto. De todas maneras, pueden intentarse algunas caracterizaciones muy generales. Sin contar los distintos "renacimientos" más o menos fieles, más o menos deformados del pensar antiguo (platonismo, aristotelismo, estoicos y epicúreos), la filosofía parece reducirse, por momentos, a *filología,* y la crítica a la escolástica resulta una crítica

al mal latín de la Edad Media. Pero hay otros aspectos más profundos, especialmente en la corriente humanista y en su idea de la *formatio hominis*. Formar el hombre aquí, quiere decir abrirlo a la experiencia del *otro*, del clásico. Clásico es aquel que ha experimentado la realidad para encarnarla luego en un *logos*, la palabra. Por su asimilación, pues, nosotros trascendemos el límite de toda experiencia particular —en la que también expresamos un logos— para alcanzar la unidad del logos humano en cuanto tal. La realidad por sí sería inaprensible, pero podemos acceder a su sentido en cuanto nos abrimos a la *expresión* que, por su contacto, ocurre en el hombre. Todo filosofar, entonces, es conocimiento del hombre; conocimiento de un tú. Esta concepción alcanzaría su máxima claridad epistemológica en Vico. Por otra parte, hay también en la filosofía del renacimiento una emergencia panteística; de un panteísmo experimentado como el *élan* de la infinitud y del endiosamiento. Es el caso de Giordano Bruno. Al filo de semejante *élan*, la filosofía tiende un poco a confundirse con la mística, en cuanto el conocimiento no alcanza la verdad fundamental y la más alta ciencia resulta así una *docta ignorantia*, como en Nicolás de Cusa. Desvalorizado el conocimiento metafísico, por eso, como puro saber racional, se tiende a diversas formas de experiencia religiosa. Y junto con todo ello hay lo que llamaríamos la línea de la ciencia natural que va desde Pomponazzi a Galileo y se continúa luego con el desarrollo de toda la teoría física moderna y contemporánea. Mezclado con ella aparece el problema del hombre técnico, del *homo faber*, tan vinculado con la tradición de los alquimistas, como puede verse en Paracelso, en Valentinus (cf. D. Brinkmann, *El hombre y la técnica*, Bs. Aires, 1955). En cuanto a la ciencia natural que nace con Galileo, aquí la filosofía es ciencia, ciencia de los fenómenos físicos, de los hechos físicos que se va enriqueciendo sistemáticamente, por un lado, con la observación y el experimento; por el otro, con la aplicación de los métodos matemáticos. Así, el libro de Newton, en el que se formula la ley de la gravitación universal, se llama *Philosophiae naturalis principia mathematica*, "Principios matemáticos de la filosofía natural".

Para Francis Bacon, por otro lado, la filosofía es la ciencia de todo saber racional, porque el conocimiento se divide en tres ramas, según las facultades del alma. Así, como las facultades son la memoria, la

imaginación y la razón, las ciencias serán tres: historia, poesía y filosofía. Veamos cómo se divide cada una de ellas. La historia, como ciencia de la memoria, puede ser natural y civil con sus posteriores subdivisiones. La poesía, como ciencia de la imaginación, es épica, dramática o simbólica. La filosofía, como ciencia de la razón, es, por una parte, filosofía primera o ciencia universal que estudia los principios comunes a todas las ciencias; por la otra, ciencia o filosofía de Dios, de la naturaleza y del hombre. Dice *Philosophiae objectum triplex: Deus, natura et homo (De dignitate et augmentis scientiarum,* I, III, cap. I). Todo, saber de Dios, saber del hombre y saber de la naturaleza, será filosofía, y, fundamentalmente, lo será también aquel saber que averigüe los elementos comunes a cualquier tipo de saber. En cuanto al método, una vez que se han apartado los prejuicios, que Bacon llama *idola;* prejuicios de la misma naturaleza humana, del medio social, de las opiniones públicas y de los dogmas filosóficos admitidos, debe moverse sobre tres momentos: *a)* la observación de los fenómenos; *b)* su comparación, y, finalmente, *c)* la inducción o generalización que nos permite establecer leyes.

Posteriormente, para Locke, para Hume, para Condillac, al filo de la línea naturalista, la filosofía va a cargar sus tintas sobre el análisis de las condiciones en que el conocimiento se produce, hasta desembocar en la primacía del conocimiento sensible y reducir todos los datos del hecho gnoseológico a una pura agregación de sensaciones.

Por otra vertiente, la que se califica de racionalismo en las historias de la filosofía, Descartes acentuará los dos momentos de la filosofía que ya hemos visto en mucha parte de nuestra investigación: el momento teórico y el momento práctico. Él mismo dice: "Esta palabra, filosofía, significa el estudio de la sabiduría, y, por esto, debe entenderse, además de la prudencia en las acciones, un conocimiento perfecto de todas las cosas que el hombre puede saber, tanto para la dirección de su vida como para la conservación de su salud y el invento de todas las artes. A fin de que este conocimiento sea tal es indispensable deducirlo de las primeras causas" (Pref. a los *Principios de Filosofía*). La filosofía, pues, es un saber deductivo a partir de los primeros principios. ¿Cuáles son éstos? Los principios, para Descartes, son aquellos que por su evidencia, claridad y distinción no pueden ser objetos de la duda. En primer lugar, *yo mismo;* pues "si

dudo, aunque dude, pienso, y si pienso, existo". Éste es un conocimiento indubitable. En segundo lugar, Dios, porque cuando yo observo mi pensamiento, encuentro allí la idea de lo perfecto, y ¿cómo podría yo ser imperfecto, ser la causa de esta idea? La idea de perfección exige una causa proporcionada; ésta es Dios. Y una vez que tengo a Dios, Dios es la garantía para todas las ideas que tengan evidencia, que sean claras y distintas, como la idea de mi existencia y la idea de Dios. Tal claridad y distinción, entre las ideas científicas, sólo es propia de las matemáticas; entonces las matemáticas serán la *scientia rectrix*, para el racionalismo. Y como en el mundo, en la realidad, la idea matemática básica, clara y distinta es la *extensión*, el mundo será fundamentalmente eso: cosa extensa. Tenemos, pues, las tres substancias de Descartes: *res cogitans* (substancia extensa).

Con estos tres principios, Descartes va a elaborar todo su pensamiento y hacer de la filosofía una ciencia total, de carácter deductivo: "De modo que la filosofía entera es como un árbol cuyas raíces son la metafísica; su tronco, la física, y las ramas que de este tronco salen constituyen todas las demás ciencias, que se reducen a tres principales: la medicina, la mecánica y la moral" (Pref. a los *Principios de Filosofía*).

El racionalismo, cuyo punto de partida está en Descartes, alcanzará luego su máxima tensión en Spinoza. Desde Dios, que es la única realidad substancial, deducirá el entero mundo de las cosas entendidas como atributos de Dios —panteísmo—, y abocará a una especie de absoluto de la razón, enemiga de toda religión revelada; enemiga de un Dios personal. Su *amor Dei intellectualis*, el amor intelectual de Dios, que debía ser el ápice ético del filosofar, no es sino el amor intelectual de sí mismo, la pavorosa impavidez de una razón implacable y abandonada.

Después de Leibniz, indudablemente con Descartes y hasta Kant, el más grande filósofo de la modernidad, la filosofía se enrarece, se minimaliza. En Francia, se reducirá a Voltaire, a Montesquieu, inclusive a Rousseau. En Alemania, Leibniz tendrá por sucesores a Wolff, a Lessing. Hasta que todos los elementos históricos, todas las ideas, todas las corrientes modernas, desde el empirismo inglés y el idealismo de Berkeley hasta las ciencias de la naturaleza y el radicalismo de la política, concluyan en Kant. Para Kant, en sentido preciso, la filo-

sofía no es ya la ciencia de Dios, o la ciencia del mundo; la filosofía es el saber que permite determinar las condiciones que hacen posible el saber mismo. "Su cometido es determinar los elementos, los conceptos *a priori* que dominan el conocimiento y la acción, mostrar su encadenamiento; hacer con ellos un sistema. Dicha ciencia es teórica o práctica...; una es la ciencia de la naturaleza, la otra es la ciencia de la libertad." Y, al final, para Kant, la filosofía no sólo habrá dejado de ser una ciencia de Dios o una ciencia del mundo, como objetos al alcance de la inteligencia y de la razón, sino que irá más lejos; dirá que es imposible ese conocimiento. Dios, el mundo, el alma, no podrán ser objetos de ciencia en sentido estricto. Con él se consuma el proceso de ruptura entre la inteligencia y Dios y alcanza su más pura formulación teórica el subjetivismo moderno. La apelación al Yo que está presente en toda la filosofía moderna y que, en el orden religioso, se expresa por Lutero, como un desconocimiento de la autoridad jerárquica, afirmando la libre interpretación de los textos sagrados, concluye en esta clausura: *Dios es inaccesible, el mundo es desconocido; yo mismo soy un conjunto de leyes lógicas.* ¿Y nada más? Nada más en sentido teórico. En el orden práctico yo los encuentro presentes, como persona moral, de un modo no demostrable. La metafísica, pues, no es alcanzable por la razón; la metafísica, como mención implícita ("natural") de la trascendencia, es inmanente a la libertad que determina la moralidad de mis actos, precisamente.

En sus sucesores, Fichte, Hegel, la filosofía, transformada en investigación sobre las condiciones del conocimiento, se despliega. Para Kant, el conocimiento es el resultado del espíritu aplicado a los datos de la sensibilidad; a los datos de un desconocido mundo, exterior al espíritu. Para Hegel, no hay necesidad de ese mundo como dato desconocido; pues el mundo y la naturaleza también son espíritu. Todo lo que hay, Dios, el universo físico, el arte, los seres naturales, son distintos momentos de desenvolvimiento del espíritu. El espíritu, o la idea, avanza, históricamente, desplegándose como un abanico; y la filosofía no es sino la autorreflexión del espíritu sobre sí mismo. Cuando el espíritu, que está en las cosas, que alienta y sostiene todo lo que hay, llega al hombre, en él se despierta y alcanza la plena posesión de sí, en la filosofía. En la filosofía Dios mismo, el espíritu absoluto, se realiza. Nunca, en la historia de nuestra disciplina, se

llegó a tanto. Ahora no se trata de que la filosofía sea un camino hacia Dios; se trata de que Dios es la filosofía.

Después de Hegel, después del exceso idealista de Hegel, podemos esbozar aún dos modos de entender la filosofía que tienen mucho que ver con él, aunque sea como reacción en un caso y como transformación en otro. Por un lado, el positivismo y el materialismo; por el otro, las llamadas filosofías de la vida y el historicismo. Con los positivistas y materialistas en general, puede decirse que filosofar es negar que exista la filosofía. En todo caso, la filosofía podría ser no una ciencia con objeto propio, sino una síntesis muy general de los conocimientos científicos. Es el caso de Spencer. En cuanto a los materialistas dialécticos, a los marxistas, las cosas son más complejas. Por un lado, la filosofía no sería sino la ideología de determinada clase, no expresaría sino una autoenajenación determinada por la enajenación del hombre en una sociedad de clases. Toda filosofía, en tal sentido, quedaría automáticamente relativizada. Pero además la filosofía, como autoconciencia teórica de la clase (el proletariado), cuyo destino sería suprimir las clases, expresaría una verdad, la verdad del proceso histórico, cuyo fin consistiría en abolir el primer modo de la filosofía como autoenajenación. Lo que no se ve claro, aquí, es el materialismo. No se ve claro cómo la materia, a pesar de su dialecticidad, da de sí el sentido de lo histórico. En todo caso, el sentido no puede pensarse sino como *forma* de lo histórico; es decir, como espíritu o como idea en cuanto opuesto a materia. Y si al movimiento dialéctico mismo le es esencial moverse sobre dos términos dinámicos, no se puede concluir por qué, en un momento dado, los marxistas otorgan la primacía al principio material. Si no es así y se acepta la inmanencia de la idea o del espíritu, pero se sigue llamando materia *a eso*, la palabra materia ha perdido su sentido preciso y no sabemos lo que significa. Quizá una cosa parecida al elemento primordial de los griegos, a la *arché*, pero aquí se la llamaba *tó theíon*, lo divino. Por eso, para nosotros, un marxismo consecuente es panteísta o por lo menos hilozoísta en el orden metafísico.

En cuanto a las filosofías de la vida y al historicismo, sería excesivamente difícil una caracterización sintética que tuviera en cuenta todos sus antecedentes. Con todo, tal vez resulte perdonable reducir las primeras a Bergson y el segundo a Dilthey. Para Bergson, hay una

tarea previa, que es la de comprender cómo la filosofía, sirviendo a la inteligencia especulativa, a la inteligencia abstractiva y "espacializante", ha perdido toda posibilidad de comprender intuitivamente, por participación simpática, por contacto y adherencia, el hecho mismo de la vida y su *élan;* porque la vida es movimiento, devenir, creación e impulso que se eleva desde surtidores desconocidos —divinos— hacia una plenitud en la que el hombre entra en contacto presencial con Dios. (La mística.) El mundo material, la materia misma, no es sino el coágulo de ese impulso vital; el movimiento vital detenido: "la materia viene a ser como un movimiento creador que se rinde", dice Bocheński. Así, en cuanto la filosofía se maneja con conceptos fijos, no hace sino ofrecernos un falso esqueleto inmovilizado de algo que, en sí mismo, es puro movimiento y puro cambio. Conceptuar es petrificar. Por eso, para comprender el hecho mismo de la vida como vida creadora, multiforme, la filosofía debe propender al desarrollo de la intuición, debe aproximarnos a una experiencia intuitiva, inmediata, del movimiento real. Esta intuición no puede *comunicarse, en sentido* estricto y didáctico, pero puede sugerirse, hacerse más o menos visible en las formas de la metáfora, en las tensiones de la simpatía. En última instancia, la filosofía, abriéndose a experiencias como las de los místicos (los místicos cristianos y católicos, con precisión), puede comprender que la realidad entera no es sino un río ascendente en el cual se manifiesta y se revela una presencia inefable: la presencia de Dios y del amor de Dios.

Por lo que respecta a Dilthey, las filosofías no expresan, en el andar histórico, sino una concepción del mundo. Cada época histórica, cada hombre en definitiva, tiene su concepción del mundo, su *Weltanschauung,* y en ésta su filosofía. Pero estas concepciones del mundo pueden unificarse en "tipos". La fuente de la filosofía es la historia, pues, y sólo en la historia adquiere sentido la filosofía. La labor última de la filosofía será, por eso, una "filosofía de la filosofía"; una investigación que tenga por objeto la obra misma de la filosofía en la historia, como expresión vital del hombre. En el fondo, hay aquí una contradicción. Porque, o bien la "filosofía de la filosofía" no es sino un resultado de cierta concepción del mundo y vale en ella y para ella solamente; o bien esta "filosofía de la filosofía" tiene un valor inde-

pendiente de las concepciones del mundo y, entonces, la teoría misma de la filosofía, como concepción del mundo, queda sin sentido.

Con esto hemos terminado nuestra visión de conjunto sobre los modos de entender la filosofía y su tarea. Claro que nos faltan otras cosas: nos falta ver cómo se entiende la filosofía en el pensamiento actual, en el pensamiento que ahora ocurre en la cabeza de quienes filosofan. Nos falta ver qué pensaba Husserl, qué piensa Heidegger, qué piensa el tomismo contemporaneo, que piensa el espiritualismo cristiano en Italia y la *philosophie de l'esprit* en Francia. Pero ya lo veremos cuando hagamos, al finalizar nuestro curso, la parte sistemática del realismo clásico y la parte sistematica de la fenomenología que hemos proyectado.

Ahora bien, lo que quisiéramos decir, como conclusión de esta urgente relación histórica sobre los modos en que los filósofos han entendido la filosofía, es esto: que entendida la filosofía como saber especulativo y desinteresado en Aristoteles; como saber unitivo con Dios en Plotino; como ciencia de la realidad última accesible a la inteligencia de Santo Tomás, o como crítica y autoconciencia del espíritu en Kant y Hegel, ella conserva siempre un rasgo común: el ser un conocimiento límite. Sea que yo conozca por ella la *arché*, el principio sobre el cual se edifica todo lo que hay; sea que conozca los medios que me permitan reintegrarme a lo absoluto; sea que haga posible demostrar que mi fe es razonable o que mi entendimiento se mueve dentro de ciertas condiciones, ella, en cualquiera de estos casos, es concebida como un conocimiento; como un último conocimiento. Inclusive, en el caso límite, cuando se la niega como conocimiento, es eso: el conocimiento de que la filosofía nada conoce. El conocimiento de que no hay tal conocimiento.

Nos toca ahora comprobar, constatar este resultado de nuestra investigación; esta especie de tesis histórica. Y lo haremos sometiéndola a una fenomenología del conocimiento. Por esa fenomenología, o sistemática del conocimiento, veremos qué es el conocimiento en sentido estricto, para determinar, luego, qué clase de conocimiento es realmente el de la filosofía. Es posible que, en semejante perspectiva, coincidamos o no con algunas tesis históricas; tal vez digamos que determinado filósofo tenía razón, tiene razón. Pero, en este caso, ten-

dremos que mostrar, justificar, poner en la luz, sistemáticamente, *por qué* la tenía.

Y haremos esta descripción, esta especie de fenomenología (usando la palabra fenomenología en sentido bastante general), porque, a primera vista, conocimientos hay muchos. Hay, por lo pronto, lo que se llama saber vulgar, saber de sentido común; hay, creemos que hay, saber teológico. También saber científico. Sólo cuando conozcamos, con propiedad, si hay realmente tales órdenes de saber y qué características tiene cada uno de ellos, podremos decir, con certeza, qué conocimiento es el de la filosofía. Y qué razones hay para sostener que el conocimiento de la filosofía es, verdaderamente, un conocimiento último.

Lección III

PLATÓN

En nuestra clase anterior sostuvimos que se podía, sobre la base de la inducción histórica que realizamos, concluir en una afirmación sobre el modo de entender la voz *filosofía* común a todos los pensadores o cultores de la filosofía que hemos visto; *esta afirmación dice que la filosofía es, para todos ellos, un conocimiento último*. Sea que se trate de un conocimiento referido al ser de las cosas con sentido especulativo, sea que se trate de un conocimiento orientado hacia la conducción práctica de la vida; tenga su fundamento en las cosas o lo tenga en Dios; se mueva deductiva o intuitivamente, se trata de eso: de un conocimiento decisivo.

Lo que correspondería, ahora, pues, sería que entrásemos en lo que hemos llamado una fenomenología del conocimiento, para establecer, con precisión sistemática y no ya histórica, cuál es, en verdad, el tipo de conocimiento característico de la filosofía; cosa que dependerá del objeto de la filosofía.

Pero antes, antes de afrontar esta descripción, vamos a detenernos dos clases más para ver, pormenorizadamente, cómo funciona ese conocimiento de la filosofía en dos pensadores paradigmáticos: en Platón y en Aristóteles. Es decir, queremos salir, un poco, de la vista general que hemos realizado sobre la historia de la filosofía, para entrar en un enfoque más minucioso, para entrar en ciertos detalles. Y hemos elegido a Platón y a Aristóteles porque, de algún modo, ellos ofrecen dos posibilidades básicas de la inteligencia en orden a la sistematización de la filosofía. Se ha dicho mucho que, para filosofar,

siempre hay que filosofar platónica o aristotélicamente. Ya veremos, luego, si esto es cierto.

Bien; nuestro problema es Platón. Cuando lo citamos en nuestra segunda clase, hicimos una referencia, aunque muy sintética, a lo que podría llamarse en Platón una clasificación de la ciencia; a lo que podría llamarse la epistemología platónica.

Según aquello, el conocimiento, para Platón, se divide primero en dos grandes apartados, en dos grandes secciones: el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual; el conocimiento de los sentidos y el conocimiento de la inteligencia. Y, a su vez, cada uno de éstos, el conocimiento sensible, por un lado, y el intelectual, por el otro, ofrecen dos nuevas divisiones. Al conocimiento que resulta de las primeras dos divisiones, Platón lo llama *dóxa* y *epistéme*, opinión y ciencia; la opinión versa sobre el conocimiento sensible; la ciencia, sobre el intelectual. Pero esto no es todo; opiniones tenemos de dos tipos, uno conjetural fundado en conjeturas, en construcciones imaginativas; otro fundado en creencias, en adhesiones inmediatas a los objetos de los sentidos. Y ciencias también tenemos de dos tipos: uno discursivo, otro intuitivo. Un cuadro posible sería, pues, el siguiente, según *República*, 507 *a*, 511 *d:*

Primero, el conocimiento es:

a) *de los objetos sensibles; se obtiene por él la* dóxa, *opinión, y se divide en:*	1) Conocimiento por conjeturas *(eikasía)* o manipulación imaginativa. Sus objetos son los objetos de la *fantasía.* Es un modo de interpretar las imágenes reconstruidas en la imaginación. 2) Conocimiento por creencia *(pístis).* Es el conocimiento que tengo sobre los objetos sensibles en cuanto vistos, en cuanto presentes a la sensibilidad.

Luego, el conocimiento es:

b) *de los objetos inteligibles; se obtiene por él la epistéme, ciencia, y se divide en:*	1) Conocimiento racional discursivo *(diánoia).* Son las consecuencias que obtengo por el desarrollo de premisas e hipótesis referidas y ejemplificadas en la idea general de las cosas sensibles, sus principios y sus razones; hasta conseguir la idea de lo autosuficiente. Todo esto es racional y mediato.

c) Conocimiento por intuición intelectual (*nóesis*). Es el conocimiento dialéctico que me conduce a la visión interior de las esencias, de las ideas: a la *anámnesis*, reminiscencia, como *mirada* del *nous*, de la inteligencia. Aquí hay cierta inmediatez —la cosa está en nosotros, presencialmente.

También dijimos, en aquella oportunidad, que la filosofía es, en propiedad, para Platón, la correspondiente a este último tipo de conocimiento: ésta es la *epistéme* estricta, la ciencia verdadera. Sólo esta ciencia en la cual y con la cual se alcanzan las ideas, como lo auténticamente real, como lo real en sentido fundamental y fundamentador, constituye la ciencia filosófica. La filosofía, pues, en la punta de su ola, es intuición: acceso directo a la última y constitutiva dimensión de lo real. La filosofía no es, entonces, algo que al hombre le ocurra desde afuera, y que pudiera no ocurrirle. Ser hombre en cuanto realización de lo humanamente decisivo, es vivir para el pensamiento y desde el pensamiento; para la *nóesis* y desde la *nóesis*. Ser hombre es vivir en el acto del *nous*. Y el *nous* es el órgano cuya función específica consiste en contemplar las ideas. Así, filosofar es vivir; la filosofía nos conduce a nuestra vida más alta.

Ahora bien, si tenemos el filosofar como vida de la inteligencia y las ideas como objetos propios de esa inteligencia, en cuya adquisición se consuman la filosofía y la vida, ¿cómo ocurre todo esto? Platón lo narra. La realidad está, en sí misma, dividida: en la realidad hay que distinguir dos cosas: la realidad verdadera y la realidad imitada. Las cosas verdaderas y las cosas que se asemejan a, o participan en, las cosas verdaderas. Estas cosas verdaderas, el *óntos ón*, lo realmente real, la realidad de verdad, es la realidad de las ideas. Primero, con primacía metafísica, la idea del Bien, sol del mundo inteligible, causa de todo lo que existe; luego las demás ideas en relaciones categoriales y ontológicas que cambian según los distintos diálogos, como la *República*, el *Sofista*, el *Parménides*, el *Timeo*, etc. Lo bueno es, a veces, idéntico al ser y lo uno; también a la belleza. Pero lo *uno* entendido como lo *mismo*, implica lo *otro* y, como *unidad*, lo *múltiple*. Por otro lado, hay la jerarquía del ser, el movimiento, el reposo, lo distinto y lo igual. Por último, hay ideas de todo lo que

hay: el par, lo Viviente en sí, la justicia. En este mundo de las ideas y de las relaciones entre las ideas se funda la teoría de los paradigmas. Las ideas son paradigmas, arquetipos, elemento fundamental y fundamentador del universo platónico. Ellas son los modelos de las cosas; hay hombres, muchos hombres, porque todos ellos reciben su ser hombre del hombre en sí, que representa a todos; que envuelve a todos en su unidad. Podemos saber que algo es bello, parcialmente bello, porque participa o se asemeja a la idea de la Belleza. Y así con todo.

Pero aparece una cuestión: ¿dónde se encuentra, dónde está ese universo fundador y fundamental? ¿Cuál es su mundo y cuál el modo de presencia que caracteriza a tales ideas en tal mundo? Bueno; el mundo de las ideas es el mundo supraceleste, el *tópos hypér ouránios;* este mundo supraceleste, este lugar más allá del cielo, está por encima y fuera de los objetos que devienen; de todos los objetos físicos que cambian, se mueven, son y no son. Posee características de realidad que no posee el mundo del devenir. Las ideas son puras, son lo que son, son inmutables, son eternas, son armónicas. La más perfecta jerarquía reina en el universo transparente y divino de las ideas. Las ideas son la suma de las perfecciones, la totalidad de lo real; el fundamento que sostiene y explica el mundo del ser frente al mundo del no ser que transcurre en el tiempo. Las ideas no son Dios; las ideas tampoco son los pensamientos de Dios, interpretación que irá desarrollándose y alcanzará su expresión más correcta en San Agustín. Las ideas son un mundo divino, bajo la primacía del Bien que ocupa para Platón el lugar que nosotros atribuimos a Dios; *pánton orzón te kaí kalón aitían,* causa de todo lo que es bueno.

Ahora, ¿qué relaciones tiene este universo de las esencias con el mundo del devenir y del no ser?

Platón dice en el *Timeo* que el demiurgo —el primero de los dioses, el Dios platónico en la más visible interpretación de su pensamiento—, crea, de la materia informe y preexistente, el mundo, concebido como un ser viviente, y el alma inmortal del hombre. En cuanto a la parte mortal es formada por los dioses inferiores. La materia preexistente a la creación demiúrgica no debe entenderse como "aquello con lo que se hacen las cosas", sino, en todo caso, "como aquello en que se hacen las cosas", como una especie de receptáculo

indeterminado que recibe la determinación del creador. Platón la llama *tópos,* lugar, *chóra,* sitio, *anánke,* necesidad. Para informar, para dar formas a su creación, para formar el mundo, el demiurgo y los dioses inferiores lo hacen mirando a las ideas; los paradigmas, los objetos puros que están a la vista de Dios como modelos. Lo primero que mira el demiurgo es la idea de lo viviente. El Dios que vive la dicha de contemplar las ideas, transmite a los objetos que aparecen en el mundo, una semejanza, una participación; los objetos son como la sombra de los arquetipos según los cuales trabaja el demiurgo. (Sabemos que, en contra de esta interpretación, está el texto de *Rep.* X, 597 b, según el cual Dios crearía también las ideas, pero nos atenemos a la exégesis clásica.)

Pero el alma del hombre no sólo depende de los modelos ideales, de las esencias, sino que, antes de encarnarse, antes de habitar este cuerpo mortal, ha contemplado también el mundo de las ideas. El alma humana ha visto los modelos, los tipos eternos; el mundo deslumbrador de las cosas en sí. Por eso sabe lo que es la Verdad, lo que es el Bien, lo que es la Justicia. Es decir, el hombre ha preexistido a su condición terrestre y, en esta preexistencia, ha contemplado la realidad verdadera. Al caer en un cuerpo mortal, olvida; bebe unas aguas que engendran el olvido. El hombre es un expatriado que ha olvidado su país —es un peregrino que no sabe de dónde viene.

Pero cuando el hombre ve las cosas; cuando los sentidos le muestran al hombre los objetos, el hombre inicia su propia reconquista; el hombre empieza a recordar. Las cosas han sido modeladas según los paradigmas esenciales; según los seres en sí y llevan, por eso, las huellas de esos tipos, son sus sombras. No son las ideas mismas, pero las sombras conservan su relación con los objetos que las producen; la sombra, a pesar de ser sombra y no realidad, es la sombra *de* una realidad. El hombre ha visto esas realidades en sí mismas, conoció la Verdad, conoció la Belleza, conoció el número, lo par, el nombre; cuando se encuentra, por los sentidos, con las cosas que fueron hechas según esas ideas, inicia su nueva marcha desde las cosas hacia sus modelos. Antes vino de los modelos a las cosas y fue su descenso; ahora marcha de las cosas a los modelos y es su ascensión. Las cosas despiertan sus recuerdos; ve un cuerpo bello y se eleva a la idea de todos los cuerpos bellos; de los cuerpos bellos se levanta a la consideración de las

almas, a la consideración de la filosofía, de la virtud que también es bella. Encuentra que la Belleza progresa hacia arriba hasta que, de pronto, encuentra la Belleza en sí; no la Belleza en sí, el *recuerdo* de la Belleza en sí.

Los objetos son, pues, como trampolines, como disparadores. Los objetos reenvían al hombre hacia su interior, hacia su alma, para que recuerde, para que despierte. Cuando el hombre descubre esto, se levanta el *éros*, el amor; el hombre quiere, ama las ideas. El hombre ama su propio destino, su propio destino de contemplación; es, en definitiva, filósofo. Filosofar *no* es, por eso, una ciencia en sentido corriente. Filosofar es fundamentar, encontrar el fundamento de mi ser; es encontrar el fundamento de mi destino y lanzarme tras él; es abandonar este cuerpo mortal y hacer de la filosofía, por eso, una meditación de la muerte entendida como liberación.

Hay, de acuerdo con esta descripción, varios modos de presencia para las cosas en sí, para las ideas, y varios modos de relación: primero, están en sí mismas, en el mundo supraceleste. Éste es el mundo de lo absoluto, en sí subsistente, en sí mismo fundado y fundador de todas las otras esferas de la realidad. Después, están en la mente, en la inteligencia del demiurgo, son vistas por el demiurgo como modelos de la creación o de la formación del mundo. Por eso, las ideas tienen una relación entre sí mismas, primero, como tipos existentes, absolutos; luego, una relación de modelo a modelador con el demiurgo. Más tarde, están en las cosas como similitudes; las cosas tienen semejanzas con ellas, pues las imitan, y la relación es de participación. Y, por último, están en el hombre, en la inteligencia del hombre, como huellas del recuerdo. De aquí que la relación de conocimiento no se deba situar tanto en el *ver* algo, sino en el *ver-me*. La objetividad que veo está, en parte, fuera, en parte, dentro de mí. Ocurre como cuando veo el retrato de un ser querido; para verlo mejor, a veces, dejo el retrato; cierro los ojos, inclusive, "porque no son cosas que se ven con los ojos". Ya no quiero la semejanza del retrato; busco su propia presencia en mi intimidad. Busco su propia presencia en mi corazón y suspiro por verle de nuevo en persona. Lo mismo sucede con el hombre que, en este grado del conocimiento, es filósofo. La *nóesis*, pues, el conocimiento de las esencias, ha devenido finalmente, en Platón, no una adquisición, sino una recuperación. Los objetos no

son las ideas, pero las sugieren. Con ocasión de los objetos y de la semejanza que conservan con sus arquetipos, cada uno de nosotros es remitido a la recuperación de un bien perdido: el mundo supraceleste. Por eso la filosofía, en Platón, debe entenderse, en la punta de su ola, como saber de salvación. En el *Fedón*, uno de los grandes diálogos platónicos, Sócrates dice: "Los hombres ignoran que los grandes filósofos sólo trabajan durante la vida preparándose para la muerte".

Ahora bien, para Platón, el paso desde las ideas en sus sombras objetivas, desde las cosas hasta las ideas en su ser, pasando por las ideas en sus huellas, en su recuerdo, funda la dialéctica. La dialéctica es la filosofía vista como un procedimiento de ascensión que me muestra el verdadero ser. Propiamente, la dialéctica sería el paso de la idea en la inteligencia a la idea en sí.

Cuando la relación no es entre las ideas en la inteligencia y las ideas en sí —que funda la dialéctica—, sino entre las ideas en sí y los objetos creados según ellas, lo que tengo es la física, entendida como saber de esa relación. Así, una física filosófica es, en Platón, el *Timeo*, un diálogo donde se explica cómo el demiurgo crea las cosas mirando a las ideas. Y cuando considero no ya las ideas en su relación prototípica con la formación de los objetos, sino en su relación con la conducta del hombre, lo que tengo es la moral. Por eso, para Aristóteles, la filosofía de Platón podía dividirse en estas tres ciencias: dialéctica, física, moral.

¿Es necesario que demos un paso más y entremos en la constitución y principios sobre todo de la moral, ciencia básica en el pensamiento platónico, y tal vez objetivo y sentido final de toda su construcción teórica?

Parece que sí. La moral platónica está vinculada fundamentalmente con su teoría del alma; con la teoría de la preexistencia y de la inmortalidad a que hicimos referencia. Porque el alma no sólo preexiste, no sólo ha preexistido en el mundo supraceleste, sino que es inmortal. No morirá. Luego de sucesivas transmigraciones llegará al estado de liberación, que no implica nuevas encarnaciones. Llegará a un estado de perfección después del cual el alma será conducida a presencia de las ideas, al cielo empíreo, y vivirá la vida de los dioses.

Pero ¿cuál es el tipo de vida perfecta que hará o hace posible esta liberación? La filosofía. Filosofar, vemos de nuevo, no es ocuparse con algunas cosas como si pudiera o no ocuparse con ellas. Por ejemplo, como uno puede, o no, ocuparse con el saber técnico. Filosofar, para Platón, es devenir de la estirpe de los dioses; por eso hay que filosofar con toda el alma; hay que filosofar con entusiasmo: de "*enthous*", *endiosarse filosofando.*

Pero para que esta vida liberadora sea posible, es necesaria la armonía, la funcionalidad de la vida humana. La vida humana debe ajustarse y realizar sus propias posibilidades determinadas por la estructura del alma. Hay en ella tres elementos o facultades: una parte concupiscible, donde encuentran su asiento los deseos y apetitos de la sensibilidad; una parte irascible, correspondiente a las pasiones generosas, al valor, al impulso; y una parte intelectual, mediante la cual es posible conocer lo que es, las Ideas, y querer la realización del bien, como camino de la libertad espiritual. Cada una de estas facultades está dirigida por una virtud, por una fuerza que la hace funcional, adecuada al cumplimiento de sus fines; así, la virtud de la sensualidad es la templanza; la virtud de la irascibilidad es la fortaleza; la virtud de la razón es la prudencia o sabiduría. Cada una de estas virtudes hace que la facultad del alma correspondiente actúe de una manera eficaz, actúe virtuosamente. Así como es virtuoso un instrumento que hace aquello que debe hacer, así como decimos "es un virtuoso", cuando hablamos de alguien que domina su quehacer, así es virtuosa un alma cuyas virtudes se armonizan de tal modo que la sensualidad está regida por la templanza; las pasiones por la fortaleza, la razón por la sabiduría, por la prudencia.

Y cuando estas tres virtudes actúan así, la armonía resultante, la armonía funcional del todo, la unidad del conjunto, será la justicia.

Estas cuatro virtudes, además, servirán a Platón inclusive para estructurar la idea del Estado. El mejor Estado posible, el Estado ideal, sería aquel que pudiera estructurarse sobre los fundamentos del alma, sobre su arquitectura metafísica. El Estado ideal será aquel en que tres clases de hombres, los productores como representantes de la facultad sensitiva; los guerreros como representantes de la facultad impulsiva y los filósofos como representantes de la facultad intelectual, estén unidos para realizar la armonía social. Cada una de estas clases,

como el alma, estará gobernada por su virtud propia, la templanza para los primeros, la fortaleza para los segundos y la prudencia para los terceros. Pero si la sabiduría es la que hace de piloto de poder para el conjunto, llevando las riendas del comando, la armonía del conjunto será la justicia. Los filósofos son, por eso, los magistrados, los gobernantes de la ciudad, encargados de la legislación y de la educación de todas las clases. Los filósofos son los hombres que, por su conocimiento de las ideas, por su estado de liberación personal, pueden ayudar a los demás a progresar, en cada estado, ascendiendo en el proceso de su propia liberación.

Los filósofos, pues, no sólo trabajan para su felicidad personal. Los filósofos, en Platón, no son individualistas; vuelven a la ciudad, al mundo de los hombres, desde el mundo de las ideas, para vivir con ellos y ayudarles. Esto explica el mito de la caverna y el retorno del hombre libre, que quiere romper las cadenas de sus hermanos (*Rep.*, Lib. VII).

A la filosofía entonces, a la ciencia verdadera de Platón, no sólo debe considerársela como un modo de conocer lo que hay; debe considerársela como un modo de conocer lo que debe hacerse para retornar al mundo de los dioses del cual el hombre procede. Cuando uno piensa en este filosofar, en la fuerza, en el *éros* del filosofar platónico, uno comprende —desde dentro— lo que es la filosofía.

Y comprende que la filosofía platónica es más que filosofía platónica; es uno de los modos en que cualquier hombre, en todos los tiempos, puede vivir filosofando.

Lección IV

ARISTÓTELES

Nosotros hemos visto cómo existen ideas para Platón: 1.°, en sí, en el *tópos hypér ouránios*, en lo absoluto, donde las ideas son la verdadera realidad y permanecen, intemporales, como fundamento de todo lo que hay; 2.°, en la mente del demiurgo como modelos o ejemplares, paradigmas, según los cuales es modelado el mundo sensible y sus objetos; 3.°, en las cosas hechas por el demiurgo y los dioses inferiores, como semejanzas o similitudes, como sombras de las ideas absolutas; 4.°, en el recuerdo del hombre, como huellas de una contemplación anterior.

Aristóteles, de quien hablaremos hoy sin detenernos, por cierto, en todo lo que puede decirse de Aristóteles, afirma que no es así; que las ideas no tienen tantos modos de existencia. Aristóteles cree que las cosas son más simples y más inmediatas; cree que Platón, con su teoría de las Ideas separadas, con su teoría del mundo supraceleste, no consigue explicar la realidad, sino, en todo caso, duplicarla, sin solución alguna.

En síntesis, para Aristóteles, las ideas existen sólo de dos modos: en las cosas, como la forma, imagen o *eídos* de esa cosa —como aquello que la hace ser lo que ella es—; en la inteligencia, como conocimiento que nos hace conocer lo que esa cosa es. Por ejemplo: no habría una idea del triángulo fuera de los triángulos concretos y de la extensión; no habría un lugar donde se encuentra la "triangularidad". La idea del triángulo estaría en los triángulos concretos primero, y luego en la inteligencia; cuando nosotros comprendemos lo

que un triángulo es. En los triángulos concretos, la idea sería particular, ella estaría constreñida a la individualidad del objeto de que se trata. En la inteligencia, en cambio, ella tendría los caracteres de universalidad que Platón pedía para las ideas en el *tópos hypér ouránios*. Por ejemplo: la idea del hombre, como animal racional, sin características individuales, está en la inteligencia, pero en los hombres ella está en modo particular. No hay un hombre que sea *el* animal racional. Tampoco hay un hombre que sea *el* hombre. Ni Pedro, ni Pablo, ni Juan, son la idea del hombre. Esta idea, en Pedro, en Pablo y en Juan, está limitada a la circunstancia concreta del individuo. Ahora, cuando yo tengo en la inteligencia la idea del hombre, la he extraído, como un universal, de dicha circunstancia. El hombre que tengo en la inteligencia es una idea que no sólo conviene a Pedro y a Juan, sino a todos los hombres posibles: la idea de un animal racional.

Aristóteles, pues, baja las ideas platónicas del mundo supraceleste a las cosas. Y cuando pone en las cosas la idea platónica, en cuanto núcleo que la constituye; en cuanto sujeto que soporta, sin cambiar, todos los atributos circunstanciales de las cosas, la idea es llamada por Aristóteles substancia. La substancia, la idea de substancia, es la idea platónica puesta en los objetos de la realidad, como sujeto fundamental que unifica, da sentido y constituye a cada objeto en lo que él es. Cada idea platónica es, así, un sujeto en el orden lógico, pues de él se predican los atributos —pues de él, individualizado, se dice que es esto, que es aquello, etc.—, y es una substancia, en el orden ontológico, porque ella es lo permanente, lo que permanece de la cosa, en el flujo de cambio y devenir. La substancia es lo que permanece, pues, lo que *substa*, pero también lo que *posee; lo que tiene*, como su haber, las propiedades del objeto.

Si se trata de seres individuales, reales, que existen en sí, tenemos la substancia en sentido estricto; la cosa que existe: Pedro, este árbol, aquella piedra. Si se trata de abstracciones, de géneros o de diferencias —animal, hombre—; de cualidades —lo blanco—, puestas como sujeto en el juicio, entonces tenemos lo que Aristóteles llama las substancias no en sentido estricto, las substancias segundas. El animal no existe en sí, no es un individuo, es una idea que vincula a las cosas. El blanco tampoco existe en sí mismo, existe en un individuo blanco. Substancias en sentido propio son, pues, los individuos

que existen independientemente, *in se*. La substancia, como lo que *substa*, lo que está debajo, se llama en Aristóteles *hypokeímenon*; como lo que la cosa es, como la realidad, *ousía*.

Ahora, cuando de ese sujeto decimos algo en el juicio o cuando ese sujeto posee algo en la realidad, nosotros lo decimos, o la cosa lo posee, de dos maneras: como algo que si la cosa no posee, no es ya esa cosa. Por ejemplo, digo: el hombre es un animal racional. Si el hombre, el sujeto hombre, no posee la animalidad racional, no es hombre. Es decir, el predicado es aquí necesario. Digo: el triángulo es el plano que resulta de tres rectas que se cortan a sí mismas. Si el triángulo no es eso, ya no es un triángulo. Pero si digo: aquel hombre es músico, o es blanco, o está sentado, puede ser que el hombre no sea músico, ni sea blanco ni esté sentado; y, sin embargo, no por eso deja de ser hombre. Como ustedes ven, con estos ejemplos, hay cosas que no pueden dejar de pertenecer a una substancia, son esenciales a su ser. Bueno; a estas cosas que no pueden dejar de pertenecer a la substancia, Aristóteles las llama esencias; esencia es la cosa que toda realidad debe tener, pues sin ella no es tal realidad. Es la razón de la cosa, lo que da razón de ella; lo que la explica. Y a esas otras cosas que una substancia puede tener o no, sin que varíe su realidad, Aristóteles las llama accidentes. El hecho de ser blanco, de ser bajo, de ser músico, en el hombre, es accidental. Pero el hecho de que el hombre sea un animal racional no es accidental; el hombre, cualquier hombre, todo hombre, Pedro y Juan, no pueden dejar de ser animales racionales, pues, precisamente, ser hombre es ser eso: un animal racional. Los accidentes, las cosas que pueden variar en el ser, son nueve. (Diez categorías cita el texto aristotélico, pero por colocar a la cabeza la substancia, que no es una categoría.) Tenemos, entonces: 1.°, la substancia; 2.°, la cantidad; 3.°, la cualidad; 4.°, la relación; 5.°, el tiempo; 6.°, el lugar; 7.°, la situación; 8.°, la acción; 9.°, la pasión; 10.°, el estado.

Tenemos, pues, dos utilizaciones muy importantes que ha hecho Aristóteles con las ideas platónicas, al traerlas del cielo a la tierra. Por un lado, ha puesto estas ideas en la base de los seres, en su fundamento, y ha dicho que, en tal sentido, son substancias. Por el otro, ha dicho que de los seres se siguen atributos. Según lo que un ser es, se sigue lo que él posee: cuando esto que posee lo posee de

modo necesario, eso se llama esencia; cuando no lo posee de modo necesario, se llama accidente.

La esencia es la respuesta que damos cuando la inteligencia pone esta pregunta: ¿qué es esto? Cuando preguntamos ¿qué es esto?, y respondemos, eso con que respondemos es la esencia. Los escolásticos la llamaban la *quididad,* contrayendo el *quod quid est,* el "aquello que es", como traducción del *to ti ésti,* de Aristóteles que respondía a la pregunta *ti ésti.* Aquí, por este procedimiento, "definimos" la cosa —le ponemos sus límites precisos.

Ahora, cuando se trata no de la definición, no de lo que la cosa es a los efectos de su comprensión por la inteligencia, sino de la constitución de las cosas, Aristóteles utilizará de otro modo la idea platónica. Aristóteles dirá que, desde el punto de vista de su estructura real, desde el punto de vista de los elementos sobre los cuales está edificada la cosa, toda cosa se compone de dos principios que la fundan en su ser: un principio material y un principio formal. Dirá que toda realidad está constituida por lo que llamará la forma y lo que llamará la materia; la primera como el elemento determinante de esa cosa, la segunda como su elemento determinado; lo activo y lo pasivo de cada realidad. Por ejemplo, si queremos construir una figura, tenemos dos cosas: la extensión como materia indeterminada, la figura como forma que determina el perfil de aquella materia. Este es el *hilemorfismo* aristotélico; de *hyle,* materia, *madera,* y *morphé,* forma. Y así como hay una materia primera, con la cual se hace todo, pensada como límite de la potencialidad, hay también una forma primera que, al fin, informa todo, pensada como límite de la actualidad; son la *materia prima* y la *forma formarum* de los escolásticos; esta última no sólo identificada con el acto puro, como en Aristóteles, sino con el Dios personal del cristianismo.

Pero, con esto, aún no termina la labor aristotélica. Aristóteles se ha propuesto explicarnos la realidad, desde el punto de vista de la inteligencia y del objeto que capta esa inteligencia, y nos ha dado las nociones de substancia, esencia y accidente; luego ha querido mostrarnos cómo están hechas las cosas y nos ha dado las nociones de materia y de forma. Pero ahora se trata de ir más lejos; ahora se trata no de ver la estructura de los seres reales, sino su movimiento

y Aristóteles utilizará dos nuevas ideas: la idea de potencia y la idea de acto.

Quisiera precisarlo. Cuando preguntábamos ¿qué es la substancia?, Aristóteles nos respondía con la definición esencial, por un lado, y accidental, por el otro. Cuando preguntábamos ¿cómo está constituida la substancia?, Aristóteles nos responde con la materia y con la forma. Y cuando preguntamos ¿cómo se mueven las cosas?, ¿cómo es posible el movimiento?, Aristóteles nos responderá con la idea de la potencia y la idea del acto.

La potencia es el estado en que la cosa se encuentra cuando, pasiva o activamente, puede "llegar a ser algo", pero aún no lo es, ni marcha hacia ello. Por ejemplo, nosotros no sabemos, ahora, filosofía. La filosofía es, en nosotros, un no ser. Pero no un no ser tan radical que no pueda transformarse en ser, sino un no ser que tiene la posibilidad de ser superado. El acto es la plenitud de algo que es: por ejemplo, Aristóteles es filósofo; posee la filosofía; el filosofar es un acto para Aristóteles. El movimiento no está ni en los seres puramente potenciales ni en los seres puramente actuales; ni en el acto ni en la potencia. El movimiento es el paso de lo que puede ser a lo que es actualmente. El movimiento es una forma transeúnte, peregrina; de ser, que va de la potencia al acto. La bellota es encina en potencia; puede ser una encina. Hace falta que otros seres en acto (pues el acto tiene primacía sobre la potencia) la muevan; la saquen de su posibilidad y la desarrollen: el calor solar, la humedad, etc.

Pero el movimiento que se entiende: 1.°, como producción de la substancia, *generación;* 2.°, como *crecimiento,* ampliación en la cantidad; 3.°, como *alteración,* cambio de las cualidades; o 4.°, como desplazamiento en el espacio, *traslación,* supone y muestra que el paso de la potencia al acto —de la *dynamis* a la *enérgeia*— es causado. Queremos decir: si se produce una substancia nueva, de la bellota una encina; si crece un niño, de ser hombre potencial a ser hombre actual, hombre maduro; si de ser técnico en potencia se pasa a ser técnico ahora, al dominio de una técnica dada; si del mantenerse en un lugar y estar en potencia con respecto a otro, se pasa al acto de estar en este otro lugar; todos esos pasos, todos esos movimientos, todos esos cambios, suponen o sólo se explican por la causalidad.

Ahora, la causalidad, en Aristóteles, es más amplia que la causalidad en el pensamiento contemporáneo. En el pensamiento contemporáneo, la idea de las causas está un poco restringida a la idea de la causa mecánica —es decir, a la idea del antecedente—. En Aristóteles, las cosas son más complicadas y más completas, me parece. Cierto que la idea de causalidad en Aristóteles está tomada, un poco, de la acción humana. Quiero decir, Aristóteles identifica todo tipo de acción, de hecho, de suceso, con lo que acontece cuando se trata de la acción humana. Pero es cierto, también, que, tal vez, éste sea el medio de ver, con mayor profundidad ontológica, el problema mismo de la causalidad.

Las causas, así, son vistas por Aristóteles en cuatro aspectos fundamentales: como causas materiales, formales, eficientes y finales. En detalle: cuando nos referimos a "aquello con lo cual las cosas son hechas", o a "aquello que constituye lo que llamaríamos el contenido de las cosas", nos estamos refiriendo a la causa material. Cuando nos referimos a la estructura de la cosa, a su perfil inteligible, a lo que para la inteligencia juega el papel que juega la imagen para la sensibilidad, entonces nos estamos refiriendo a la causa formal. Por ejemplo, con madera, con la misma madera (en griego materia quiere decir madera), podemos hacer muchas cosas: bancos, mesas, sillas, encerados, etc. Eso que hace a una mesa ser una mesa y a una silla ser una silla, su *eídos*, en sentido platónico, es lo que Aristóteles llama la causa formal. Esto puede ilustrarse más: con la extensión pura, vista en superficie y tomada como materia, según el ejemplo que ya dimos, podemos construir triángulos, cuadrados, rectángulos, etc. La causa material es la extensión; la causa formal es el triángulo, el rectángulo, el cuadrado.

Estas dos causas son intrínsecas, están dentro de la cosa y su unión la constituye. No hay cosas si no hay esta unión de la materia y de la forma.

Cuando nos referimos a aquello o aquel que hace la cosa, que la produce, entonces hablamos de causa eficiente. Se trata de una información, de un dar forma o extraer forma. El escultor esculpe una estatua; esto es, el escultor toma una materia, el mármol, y la dota de una forma determinada que está en su espíritu, como idea,

y está en el mármol como posibilidad. Por eso se dice que esculpir es quitar a la estatua lo que le sobra.

Por último, la causa eficiente actúa por un fin, por un *télos*, persigue, busca algo; ese fin, ese objetivo buscado por la causa eficiente, sea de modo consciente o de modo inconsciente, es lo que Aristóteles llama la causa final. En latín se dice con inequívoco sentido: *Omne agens agit propter finem;* todo agente obra por el fin o por un fin. Si el agente no obrara por un fin, su acción carecería de razón suficiente. La causa final es el propósito que mueve, con primacía de naturaleza, toda acción del agente.

Tenemos, pues, las cuatro causas aristotélicas: la causa material, formal, eficiente y final.

Pero cuando analizamos el funcionamiento de estas causas, cuando analizamos los movimientos que acontecen en los seres, nos encontramos —como ya hemos dicho— con que todo cambio, con que todo paso del poder ser al ser actual, todo paso de la potencia al acto, implica, siempre, un previo ser en acto. Es decir, todo movimiento implica el motor que mueve y el móvil que es movido. El motor sólo puede sacar al móvil de su estado de potencia, de posibilidad, porque él mismo está en acto. El fuego puede calentar algo, cualquier objeto, pues él ya posee el calor. Ahora bien, como no se puede ascender al infinito en la serie de los motores, pues de lo contrario no habría movimiento, es necesario llegar a un primer motor absoluto, a un primer acto que inicia el movimiento y del cual todo movimiento dependa.

Este primer acto, este primer motor es Dios, para Aristóteles; un Dios que mueve las cosas no como causa eficiente —aunque podría llegarse a esta interpretación—, sino como causa final. Dios, causa final, mueve todo lo que hay, en Aristóteles, así como el amado mueve al amante; como la bandera mueve a los ejércitos en marcha, sin moverse él mismo, por atracción. Todo el mundo material y espiritual, entonces, es movido por un deseo, por un apetito del acto, y todos los objetos, todos los seres crecen, desde los niveles más bajos de la realidad, hacia Dios; hacia el pensamiento —forma pura de Dios.

Dios es, pues, para Aristóteles, la última y la primera causa de la realidad.

Ahora bien, como la filosofía, para Aristóteles, es un conocimiento precisamente por las causas, el conocimiento será un conocimiento de tipo estrictamente filosófico cuando, por él, se alcancen las últimas y fundamentales causas de la realidad; cuando por él sea posible, como dice Aristóteles, explicar no sólo el qué de las cosas, sino el *porqué,* el *propter quid* que decían los clásicos. Y el porqué sólo se consigue cuando la cosa, cuando las cosas, son vistas en la totalidad de sus causas.

Es decir, cuando yo conozco el todo causal que explica una realidad, la conozco de modo científico, en el pensar aristotélico. Y cuando conozco el fundamento último de esa causalidad, cuando conozco finalmente la causa primera que explica todas las otras causas, entonces tengo ciencia, saber de modo definitivo.

Y la filosofía es entonces *próte philosophía,* filosofía primera.

Lección V

ORIGEN DEL CONOCIMIENTO

Bien: nosotros hemos visto, hasta este momento, varias cosas: primero, la significación etimológica de la voz filosofía y el sentido de sus primeras utilizaciones; luego, en busca de una comprensión más amplia, hemos delineado a grandes trazos la historia de la filosofía, apelando a quienes, de hecho, la hicieron: los filósofos. Por último, vimos dos filosofías paradigmáticas: la de Platón y la de Aristóteles.

Nuestra labor actual, entonces, si podemos aceptar las conclusiones que hemos obtenido de esa inducción histórica será de otro carácter. Los filósofos nos han dicho cómo entendieron, de hecho, la filosofía. Y, por lo menos, todos han coincidido en entenderla como un conocimiento; *como un último conocimiento*. Nos importa, por eso, para llegar a una situación en que nos sea posible establecer qué clase de conocimiento es el de la filosofía en sentido estricto, pasar de la consideración histórica a la consideración *sistemática*. Queremos decir: sabemos ahora que la filosofía es un conocimiento, pero son tan variados los modos de entenderlo en la historia que precisamos, previamente, hacer un análisis del conocimiento en *sí mismo*. Una vez que hayamos descubierto lo que el conocimiento es, y cuáles son sus características, podremos establecer si realmente hay uno, con específicas modalidades, que pueda ser llamado conocimiento filosófico.

Lo que vamos a hacer, pues, es una especie de fenomenología del conocimiento. Fenomenología quiere decir aquí descripción y se nos perdonará si, a veces, pasamos de la descripción a la explicación.

Vamos, en una palabra, a describir el conocimiento. Porque si describimos bien el conocimiento veremos una cosa bastante importante: que no todos los conocimientos son iguales; que hay un conocimiento del sentido común, un conocimiento común a todos los hombres —digamos una especie de sabiduría natural y espontánea—. Y que hay, también, algo así como un conocimiento de tipo religioso y, aun en el religioso, algunas distinciones; por ejemplo, el conocimiento de fe, el conocimiento teológico, el conocimiento místico.

Con decir, entonces, que la filosofía es un conocimiento, e inclusive un conocimiento último, todavía no hemos dicho nada. Precisamos ir más allá, describir el conocimiento, ver qué clases de conocimientos hay y encontrar allí, entre los conocimientos que hay, el que corresponde a la filosofía.

Tenemos, pues, que partir a la búsqueda de lo que el conocimiento del hombre es. Pero, antes de partir para cualquier parte, antes de salir a la busca del conocimiento, vale la pena que nos detengamos en la *situación concreta, inmediata*, en la cual el hombre se encuentra y desde la cual es posible que se ponga en marcha el hecho de conocer. *Encuentro* viene de *en*, partícula de inherencia, y *contra*, preposición que denota oposición. Cuando el hombre se encuentra en cualquier situación hay, pues, una estructura de relación, oposición y dependencia. Esa estructura es la que constituye el ser mismo del hombre en cuanto ser corporal y encarnado, fundándolo en el nivel de los objetos intramundanos que le rodean. El hombre, por eso, inclusive desde el punto de vista del conocimiento, no es un alambicado *Ego cogito*, desposeído de su *être incarné*, su ser encarnado; donde carne —por cuerpo— expresa un coprincipio de carácter constitutivo y no el término de una relación de continencia. De aquí que la encarnación, el hecho de sentirme y vivirme como una totalidad psico-corporal, co-implica, *a simultaneo*, la presencia del mundo como estricto y básico correlato de mi ser. Es muy justo, por eso, decir que el hombre es como ser en el mundo; como ser en y con una circunstancia relativa a su propia dignidad óntica. La circunstancia —la cosa, la opacidad, *stantia*, que está *circum*, alrededor—, es el mundo en cuanto ámbito de realidades proporcionadas a su ser y, por eso, corporales, físicas, materiales. Todo pensamiento humano tiene su punto de partida en este mundo. (Ortega.)

Ahora bien, semejante implicación y relación con los objetos de su ámbito constitutivo, que llamamos mundo, supone, desde un punto de vista descriptivo y refiriéndonos a los modos de realización de la vida humana, no sólo estar *con* y *entre* las cosas que pueblan mi contorno, sino algo más: supone un trato con esas cosas; una ocupación con esas cosas y con el mundo en que las cosas y el hombre mismo se encuentran. Aclaramos: no se trata de concebir un hombre y concebir un mundo y luego establecer o tender un puente entre ambos. El estatuto mismo en que el hombre se funda es la copresencia de una realidad abierta y en contacto con su ser. Y el ocuparse con el mundo tampoco es optativo; no hay alternativa; ser hombre es ocuparse con eso: con la realidad presente del mundo —aunque fuera incluso para negarla.

Pero esta ocupación, desde el punto de vista de su desarrollo, tiene dos etapas para el conocimiento. En la primera, el conocimiento, apremiado por las necesidades vitales, sirve a funciones útiles; en la segunda —cuya génesis perseguimos— alcanza su nivel especulativo. Queremos decir: en nuestra inmediata ocupación con el mundo, lo primero no es conocer las cosas de modo teórico, con puras intenciones de saber, sino conocerlas para manejarlas; conocerlas con vistas a la acción práctica. Las utilizamos, un poco, como el hombre utiliza las manos; instrumentalmente. Hay que verlo bien; no decimos que el ser del hombre sean las cosas en cuanto instrumento, ni que la instrumentalidad lo constituya; no decimos que el ser del hombre sean sus manos. Decimos que el hombre utiliza las cosas como las manos. Pues el ser instrumental no es el hombre; está al servicio del hombre. "La mano no obra por sí, sino *el hombre por la mano* —decía Santo Tomás—. *Non enim proprie dicitur quod manus percutiat, sed homo per manum*" (*S. Theol.* II-II, q. LVIII, a. 2, i. c.).

Aristóteles, en los capítulos primero y segundo del libro primero de la *Metafísica*, plantea esta cuestión como un *curriculum*: en principio, el saber de los sentidos como un contacto con las cosas; luego la memoria y la experiencia, el saber empírico, que hacen posible una conducta eficiente y, por encima de ambos, el arte; las artes y técnicas como saberes útiles. Pero, para poder dominar una técnica o un arte, para poder fabricar o construir algo, hay que saber, de algún modo, su porqué, su razón. Porque se conocen razones, causas,

el arte es ciencia; porque se buscan esas razones con vistas a la obra, a lo que hay que hacer, es ciencia práctica: "el fin de la especulación es la verdad; el de la práctica, la obra; e inclusive cuando los prácticos examinan cómo ocurren las cosas, no consideran la causa última, eterna, sino lo relativo y lo presente" (*Met.* 993 b, 20).

Sin embargo, junto a los prácticos que buscan la razón para la obra, hay unos hombres que hacen otra cosa; simplemente se admiran. Se admiran porque buscan la razón y las razones de los hechos desconocidos, maravillosos, no con fines prácticos, sino para librarse de la ignorancia. Cuando se busca este saber para el servicio de la inteligencia, hemos superado el horizonte de la práctica.

Los mitos, en este sentido, son parientes cercanos de la ciencia, para Aristóteles, en cuanto intentan explicar lo maravilloso, lo que provoca la admiración; las razones que no se conocen, simplemente para huir de la ignorancia. Pero debemos decir que el mito, con todo e intentar unas primeras explicaciones fundamentales de las cosas, conserva la huella de la urgencia vital y el clima de los intereses humanos; sirve para explicar, ciertamente, pero queda entintado por una proyección muy antropomórfica y parece expresar, mejor que la constitución de las cosas en sí mismas, su relación con las tendencias, las esperanzas y las tragedias del hombre. Estos aspectos aparecen muy claros en los oráculos, en las prácticas mágicas, como técnicas de lo indivisible. Es decir, que siempre hay, aquí, una relación estrecha entre el horizonte de la explicación y el horizonte de los *apuros* humanos; de las presiones favorables o desfavorables con que las cosas nos rodean. Por eso, en cierto momento, el río será potencia bienhechora cuando riega nuestras cosechas y adversa cuando las inunda; el sol, dios-padre porque es padre de los frutos; los hombres serán amigos o enemigos. Una explicación semejante, anclada en la vida activa del hombre con su circunstancia, se revela también en el hecho de que, para las narraciones sobre el origen de la realidad, los elementos que se utilizan, más que a la relación objeto-sujeto, propia de la teoría, parezcan responder a la dualidad antropomórfica protagonista-antagonista, cuyo suelo es el *agón* —combate.

Así, en los mitos, la planta de explicación no es la legalidad objetiva; o, mejor, esa legalidad es pensada, precisamente, como combate y conflicto que se personifican, según ocurre en las teogonías babi-

lónicas y en la mitología solar de los egipcios. Aún en Homero y en Hesíodo los elementos explicativos son personajes; cosa que sucedía, con mayor razón, en todo totemismo o religión animista de índole popular. En cuanto más directamente vinculados con la acción humana, *ellos se fundan en una relación de lucha* en la que nos va la vida y el destino. Y nos va la vida y el destino porque los elementos cósmicos, de los cuales dependemos, inclusive los inmediatos elementos físicos, son elementos existenciales no teóricos. Por eso el amor, por ejemplo, cuando se usa como principio de inteligibilidad, más que aparecernos en el papel de sujeto científico del cual se predican atribuciones, se constituiría en el protagonista de una acción similar a las acciones humanas. El protagonista lucha con su opuesto, dialécticamente. Y de ésta lucha con el antagonista, la discordia, surge el ritmo del cosmos. Otras veces es el dios sujeto a la implacabilidad del hado. De allí que las teogonías y cosmogonías sean epopeyas y de allí, asimismo, que las categorías de explicación se tiñan con la niebla de nuestras tensiones y apetitos emocionales.

En síntesis, lo que desearíamos haber dicho, con Aristóteles, es que en el hombre y en la historia se dan saberes iniciales, empíricos y técnicos, expresamente dirigidos a la acción, a la obra, de la cual recibirían su sentido. Y que inclusive las explicaciones de tipo mitológico, si bien responden a otra actitud, pues tienden a las últimas y a la última causa por el solo propósito de saber, quedarían sometidas al plexo de los inmediatos intereses, pasiones y apetitos humanos.

No se trata, por cierto, de negar la constitución del hombre en su ser racional. No se trata de sugerir siquiera que el hombre sea, *primero*, un ser práctico y, *luego*, una inteligencia teórica. Las cosas están más abajo. "Lo primero que aprehende el entendimiento es el ser, cuyo significado quedará incluido en todo lo que aprehenda luego." El hombre, cuando conoce, conoce siempre ser. Ser hombre es eso: poder ver el ser de las cosas y pronunciarlo luego en el juicio. Esa idea de ser no es algo que nadie deba descubrir; allí está, como una presencia. Pero antes de que nadie se dedicara a investigar por un lado lo que las cosas son en sí mismas, sin tener en cuenta su utilidad, y el hecho de que sean, el hombre debió atender a las inmediatas necesidades de su subsistencia. Eso es todo lo que quiere decir Aristóteles.

Podríamos decir que, en dicha concepción, el hombre existe como realidad abierta a su circunstancia. Estar abierto quiere decir ver, oir, gustar las cosas. Pero además quiere decir pensarlas. Y pensar no significa otra cosa que reconocer el ser; decir lo que son. La idea de ser, entonces, sería una idea connatural que aparecería en el inmediato estar viviendo con las cosas en el mundo. No sería *a priori*, desde luego, ni tampoco sería innata; sería abstracta en relación con las esencias del plano físico, pero inmediata, luego, para la inteligencia en cuanto tal. Y como el hombre no puede conocer nada sin que, en el acto de conocer, se den *a simultaneo* la sensibilidad y la inteligencia, más que *a priori* o *a posteriori*, sería una presencia, pero una presencia confusa en cuanto a sus contenidos y significaciones. Queremos decir: el hombre que simplemente está en el mundo, antes de una expresa autoconciencia teórica, no se hace cuestión con esa idea; tampoco sospecha sus virtualidades últimas. No sabe, explícitamente, lo que *ser* contiene, pero sabe que él *es*, que las cosas *son*. Un jardinero sabe que la rosa *es*. Y más: que la rosa es la rosa, que no puede, a un mismo tiempo, *ser y no ser rosa*; que la rosa es causada —por eso cuida, riega, poda el rosal.

Ahora bien: esta idea, este principio, además de ser visto por la inteligencia como ser de las cosas, es querido por la voluntad como fin, cuando la voluntad quiere: cuando quiere cualquier cosa, porque lo que queremos es siempre algo, un ser. Por eso, cuando se lo ve como *bien* del apetito da origen a la primera norma o principio de la inteligencia práctica que dice *bonum est faciendum et malum vitandum*, hay que hacer el bien y evitar el mal. Pero, en su nivel utilitario, deformado un poco por las presiones de la indigencia humana, entiende el bien como lo necesario en el orden de la subsistencia referida a la conservación y se confunde con lo útil. Es claro, nos parece: *lo útil, si lo analizamos, se funda en el bien; el bien, en el ser.*

Lo que resultaría de todo esto, me parece, y puestos otra vez en plano fenomenológico, es que el hombre estaría de entrada *engagé* con el contorno. No que viva, allí, sólo biológicamente; no que sea, allí, un puro ser natural, en el sentido materialista de la palabra, sino que su conciencia vigilante, su inteligencia, trabajaría con elementos, con ocupaciones y preocupaciones tan apremiantes que todas sus posi-

bilidades estarían dirigidas a la utilización, unas veces, y a la neutralización, otras, de las cosas. En una palabra, a su funcionalización para el servicio de una existencia que no ha dominado, que no se ha liberado de la coerción inmediata del mundo que la rodea. Aquí el hombre se adaptaría a su medio, sin más, o, en el mejor de los casos, lo adaptaría a sus tendencias útiles y deleitables. Pero no lo adaptaría ni se adaptaría él mismo a las exigencias y a las condiciones últimas del conocimiento especulativo, entendido como pura mediación "de lo que la cosa es" para contemplarla. Pues conocer especulativamente, con precisión, es medir las cosas en su propia realidad —sin propósitos previos de orden práctico. Por eso a la inteligencia se le llama mente, de *metire* —medir—. Y proceder con mesura —*mensura,* medida— en el plano ético, es proceder ateniéndose a la medida de lo que es, sin violentarlo con la presencia de nuestras pasiones o prejuicios estimativos.

Pero un día se produce cierta torsión insólita; un día que ocurrió, de hecho, en algún momento histórico y que sigue ocurriendo a cada hombre una vez en su vida, cierta conducta, cuyas consecuencias van a ser imprevisibles, rompe esta *liaison* interesada con el contorno. El hombre, en lugar de buscar la razón de las cosas con propósitos de aplicación concreta; en lugar de preguntar por el ser de los objetos como si preguntara por su servicio, abstrae este momento útil y quiere saber, simplemente, lo que el objeto es, por saberlo, por "la dignidad del espíritu humano", como dicen los matemáticos del motivo que los lleva al cultivo de su ciencia.

Se podría mostrar este paso, que va del saber utilitario al saber desinteresado, distinguiéndolo en la estructura de dos preguntas; de dos modos de preguntar. En el primero se preguntaría no por el ser, sino por el servicio: ¿para qué sirve, para qué me sirve esto?; en el segundo, más allá del servicio, por el ser: ¿qué es esto?

Quisiera precisarlo; el hombre, al estar simplemente en el mundo, vive inmerso en un juego de acciones, tensiones, impulsos y fuerzas elementales que le arrastran a una pura utilización práctica del conocimiento; tiene la idea de ser, sin dudas, tiene la idea de que las cosas son, pero este ser de todas y cada una de las cosas no es visto en sí mismo, sino en una relación de utilidad. En una vida así, sin embargo —como la que vive mucha gente, siempre, como la que

vivimos nosotros la mayor parte de nuestro tiempo, a pesar de nuestra expresa vocación especulativa—, puede que un día le acontezca la gran cuestión que muerde el centro de su destino; la gran cuestión de detener el puro ritmo utilitario, *entre* y *con* las cosas, primero para verlas en ellas mismas, no para usarlas, y, luego, para preguntar lo que ellas son. Sólo así es posible la captura de la verdad, en el sentido griego de *alétheia,* lo no-cubierto, lo no-escondido, lo no-velado. Las cosas estaban cubiertas y veladas por la relación instrumental, por la estimación utilitaria; el preguntar por ellas en lo que son, implica y es ya des-cubrimiento. Sólo entonces adquiere todo su sentido, también, la verdad como *adaequatio rei et intellectus* en la clásica definición de Israeli. Cuando pregunto por lo que la cosa es, aíslo a la cosa de su horizonte instrumental, la abs-traigo también, para dejarla sola, con su pura presencia entitativa, y hago posible que la inteligencia y la cosa se adecúen; hago posible que la inteligencia se adecúe con lo que la cosa es, con su pepa,—con su esencia.

Hay que decir, además, que el conocimiento, en la pregunta ¿qué es esto?, nace antes de que venga la respuesta; *nace como el conocimiento de una ignorancia.* El hombre pregunta por lo que las cosas son, porque ha descubierto una primera cosa que no es cosa, sino estado: que lo ignora. Santo Tomás dice: ve el efecto e ignora la causa. Se podría agregar: ve el efecto como una presencia y ve una *ausencia* en lugar de la causa. El saber de esta ausencia es el primer conocimiento.

Lección VI

SUPUESTOS Y ESTRUCTURA DEL CONOCIMIENTO

En el capítulo anterior vimos cómo el nacimiento de la vida teórica irrumpía con la pregunta por el ser y cuál era, en cierto modo, su génesis existencial.[1]

En las líneas que siguen quisiéramos explicitar de un modo más preciso, no la génesis propiamente dicha, sino los supuestos de ese preguntar originario, para ver, luego, la estructuración de la realidad en función de esa actitud interrogadora e iniciar la descripción misma del conocimiento en su núcleo formal.

En cuanto a lo primero, los griegos, Platón, Aristóteles, vieron bien que aquí, en esta actitud, nacían las aguas del filosofar y de toda vida teórica, porque la pregunta tiene una serie de significaciones tan llenas de sentido, que resulta, por eso, la pregunta tipo del preguntar humano en cuanto tal.

1.° La pregunta prueba, en principio, la existencia del ser y de la razón (entendido ser como esencia, como aquello que permanece debajo de lo fenoménico y razón como la facultad que aprehende tal ser), porque si el mundo fuera puro devenir, pura fluencia; si todo lo que hay, en las cosas, fuera el río cambiante de fenómenos que nos muestran las sensaciones, no tendría sentido preguntar ¿qué es tal cosa? La cosa, en el momento mismo de preguntar por su ser, no sería, se habría transformado. Y, por el lado del interrogador, tampoco tendría sentido la pregunta, puesto que al formularla ya estaría transcurriendo, deviniendo otro que sí mismo. Más claro: si yo fuera puro cambio, *uno* sería el que pregunta y *otro* el que recibe la respuesta.

Es decir, que la pregunta por el ser de las cosas, si tiene sentido, implica la realidad de las esencias por debajo del devenir, la realidad de la idea por debajo de la sensación —con palabras platónicas—, como aquello a que va dirigida y debe responderla; e implica la realidad de la inteligencia humana, como ser de quien pregunta y hacia quien debe orientarse la respuesta. (Platón, *Cratilo,* XLIV, 440 a-b.)

2.° Una tal pregunta plantea diferencias radicales, además, entre el hombre y todos los otros seres de la escala natural, inclusive desde el puro plano de la descripción fenomenológica, sin entrar a la fundación metafísica de tales diferencias. Detenerse ante el mundo, ante el ritmo del mundo, para hacerse una cuestión con él, para hacer con él una cuestión de conocimiento, preguntando por sus esencias es, de alguna manera, renunciar al simple vivir vegetativo y aun sensitivo; significa decir que no a las solicitaciones de los estímulos, decirles que no, para no ser arrastrado por ellas, para mantenerse en un sí mismo. Pero si un ser que está en el mundo puede decirle que no a sus estímulos, en una especie de *self-control* dominador, no para pasar del uno al otro, simplemente, sino para dejar en suspenso el estímulo en cuanto tal, es porque además del mundo exterior, como puro horizonte de estímulos, tiene otro lugar donde estar. Es decir, que tiene, además de una cara que mira hacia fuera, otra que mira hacia dentro. Tiene interioridad, subjetividad. Porque hay esta interior realidad entitativa, el hombre puede, para Santo Tomás, conocer en un acto el objeto de la inteligencia, luego el mismo acto por el cual conoce el objeto, y por el acto la inteligencia misma. (*S. Theol.* I, q. LXXXII, a. 3; y, a propósito de este problema, todos los textos citados en Webert, O. P., *Mélanges Mandonnet,* t. I, pág. 285, artículo *Reflexio,* traducido por Clemente Hernando Balmori y comentado por nosotros en *Humanitas,* núm. 3.) Por eso, el hombre no está esclavizado a los estímulos sensibles, aunque en ellos se origine su conocimiento. Puede meditar, retirarse a la contemplación o vacar a la quietud del ocio creador. En virtud de esa fuerza de neutralización y desligamiento, Scheler llama al hombre —en otro lenguaje, pero en parecida problemática— el "asceta de la vida". El hombre es el asceta de la vida porque puede decir ese no, porque puede inhibir sus impulsos, frenar sus reacciones y, en el vacío que crean las mis-

mas, en la disponibilidad que se abre por la negación, desatar las posibilidades de una acción que va a trascender, luego, el mundo de los fenómenos y las cosas intramundanas. Esto es así: puesto un estímulo como llamada y solicitación del contorno al apetito sensitivo, el hombre se detiene, frena sus impulsos y, en lugar de reaccionar con reflejos, descargando el *élan* de la respuesta, acumula energías y crea disponibilidades. En semejante disponibilidad, creada por la renuncia al estímulo, la acción futura se *proyecta*, se organiza estratégicamente y, frente a nuevas circunstancias, las cargas disponibles, manejadas con sujeción a plan, serán respuestas racionales y no reflejos, ni arcos reflejos, ni automatismos de ningún género (Ortega, *Ensimismamiento y alteración*). Los clásicos resolvían este problema diciendo que el hombre podía decir que no a los bienes finitos —a los estímulos de la finitud, decimos—, porque su voluntad, su facultad de querer el bien, está llamada a otro bien que el de la finitud. Está llamada a un bien infinito, sólo en cuya presencia gozosamente se pone de rodillas —insinúo.

3.° Dicha pregunta prueba, por otra parte, la razón de Platón y Aristóteles cuando decían que la filosofía nace del asombro, de la admiración. Platón, en el *Teetetes*, hace decir a Sócrates: "Lo propio de los filósofos, amigo, es eso que experimentas: estás lleno de admiración. La admiración y no otro es el comienzo de filosofar (*o. c.*, 155 d), y Aristóteles sostiene en la *Metafísica*: "Fue la admiración la que en un principio, como ahora, movió a los hombres a filosofar" (*o. c.*, 982 b; 12).

Interrogar por el ser de las cosas importa haberse asombrado, admirado, en un asombro y una admiración que se mueve sobre dos *sentidos*: *primero*, de *qué* sea la cosa —nos asombramos porque no sabemos *qué* es—; segundo, de que la cosa simplemente *sea* —nos asombramos porque no sabemos *por qué existe*. Es decir, por un lado nos asombra no conocer lo que las cosas son, por el otro el hecho mismo de que haya cosas. (Éste es el problema central de la filosofía cristiana.) Para Aristóteles, el orden de los problemas admirables es: *primero*, la substancia universal de lo que están hechas las cosas; *segundo*, la causa de las transformaciones; *tercero*, el plan, la estructura, la forma o *eidos* de cada cosa, y *cuarto*, el fin (*o. c.*, de 983 a 25 hasta 988 b 20). En el tomismo se llama a la admiración causa

ocasional de la filosofía y, en Argentina, Ángel Vassallo ha insistido mucho en el *thaumádsein,* el asombrarse, como punto de partida del filosofar.

Hay, en esta admiración, si nos fijamos bien, una ruptura; hemos roto la familiaridad, el estado de familiaridad en que nos encontrábamos con el mundo, sirviéndonos de él instrumentalmente. Sólo la ruptura de tal familiaridad —sólo el darnos cuenta de que *no sabemos* lo que las cosas son, a pesar de manejarlas— hace posible la pregunta por el ser en los momentos citados.

Ahora bien, hemos dicho que la actitud interrogadora nace del asombro e importa agregar que asombrarse tiene, también, algo que ver con el francés *sombrer* y la significación de la palabra anda entre la idea de que algo se cubre de sombras, se ensombrece, y la idea más profunda de naufragio. Por un lado, estábamos tan seguros en el mundo natural, andando entre y usando todo lo que hay y, de pronto, la mirada utilitaria se cubre de sombras; comprendemos, entonces, que las cosas no son sólo para nuestra utilidad, que además son en sí mismas.

Cierto, *creaturae quae sunt infra hominem sunt propter hominem,* pero aquí, el ser para el hombre de las cosas, alcanza otro sentido en cuanto hará que no la mano, el entendimiento del hombre conquiste por el conocimiento su verdadera plenitud. De tal ruptura nace la admiración, de *ad-mirari.* Admirable es la cosa digna de ser mirada, de ser vista en lo que ella es; por eso las cosas más dignas de ser vistas se llaman maravillas, *mirabilia.* Y, por el otro, simultáneamente con el mundo cubierto de sombras, hay el sentimiento de un naufragio. Naufragamos cuando, al comprender nuestra ignorancia, comprendemos que se desmoronan nuestras seguridades, nuestro sistema de certezas; cuando empezamos a sospechar que la realidad no se agota en su servicio y que, además, no puede ser simplemente contada en la epopeya o en la fábula. Por eso queremos empinarnos, levantarnos sobre el naufragio; queremos ver y mirar, asomando la cabeza al mundo del conocimiento, de la teoría, de la ciencia.

Pero eso no es todo; asombrarse significa inclusive extrañarse, en el sentido propio y preciso de alejamiento, exilamiento. Y exilamiento viene de *ex-solum,* fuera del suelo. Piénsese en la idea de entrañamiento, entrañable —estar dentro de algo, en sus entrañas—, y extra-

ñamiento, el extraño, lo que está fuera de nosotros, lo desconocido. Es decir, hay la idea de un distanciamiento; pero algo más, de un destierro. Desterrado es el que se aleja de un país, de una tierra, y vive en tierras extrañas; sólo quien siente debajo de sus pies que se aleja la tierra, el mundo de la conciencia natural utilitaria, en que se creen saber las cosas, puede mirar luego ese mundo como una silueta en la lejanía. Quien vive entrañado en el mundo no sabe del mundo ni de sí mismo —es polvo en el viento, dice Maritain—. De allí el error de todos los existencialismos con la primacía absoluta del *être engagé*. En la medida de ese *engagement*, precisamente, el hombre no puede ver, ni preguntar, ni saber lo que el mundo es, pues está perdido *en* y confundido —fundido *con*— el *mundo mismo*. Cuando se exila del mundo, en cambio, puede verlo como *objectum* —lo que está al frente, *Gegenstand*—, lo que está en contra, y puede verse como sujeto, lo que está debajo, detrás de la acción pura. Es importante recordar aquí que el niño, antes de la conciencia teórica, no tiene idea del Yo, sino del "él": una cosa más entre las cosas. Y esto ocurre porque, como dice Santo Tomás con su habitual justeza, "la inteligencia, en su aprehensión primera, antes de conocerse a sí misma, conoce el ser o lo que es algo, aunque no lo conoce, precisamente, como *no yo*; después, por reflexión se conoce a sí misma como relativa al ser, intencional; entonces juzga al ser como distinto de sí misma, como *no yo*. Ésta es la primera división del ser en objeto y sujeto" (*De Veritate*, q. I, arts. 1 y 9). Sólo el exilado, pues, desde la nueva tierra interior, desencadena las interrogaciones que hacen posible el filosofar y asciende a otra región que la del ámbito biológico; la región del conocimiento, de la especulación, donde uno refleja y espeja la realidad, la pilla en las ideas, en lugar de anonadarse ante ella. Y la pilla en un reflejo no estático, sino autoconsciente, vivo.

De aquí, también, es posible hablar de trascendencia e inmanencia, como estatuto específico de la existencia humana. Si trascender significa, de cualquier modo, sobre-pasar, superar un límite, ir más allá, nunca debe olvidarse que el acto de ir hacia, el trascender de la trascendencia pide, por su estructura misma, dos términos constitutivos: un término *a quo*, desde el cual; y un término *ad quem*, hacia el cual se trasciende. Aquí los términos vinculan bien la rela-

ción subjetividad-objetividad, en sus exigencias óntico-ontológicas. Hay objeto, algo que es como constituyéndose en acto de oposición, porque, simultáneamente, hay sujeto. Sólo cuando en la admiración y el asombro nace la cosa con sus perfiles, y yo mismo en aislada, pero relativa soledad frente al mundo, capturándole, adquiere su pleno sentido lo que podríamos llamar el trascender especulativo, que ya está presente, incoativamente, en la captura de la primera idea, el ser, por la inteligencia, pero que aquí se torna temático. Tal trascender resulta, aquí, como el tenderme en procura de un contacto, de una adhesión con lo otro "en cuanto otro". Y no hay problema de puente, pues cuando la inteligencia captura y concibe, lo hace volviéndose, en la trascendencia, el objeto mismo en lo que tiene de esencial.

Ahora bien, si nosotros miramos en la intención profunda que mueve esta búsqueda y posibilidad de un contacto, este anhelo de conocimiento, encontraremos que, por sus cauces, la inteligencia del hombre, lanzada a la caza de las esencias —à la *venatio definitionis*— tiende de algún modo a establecer en su propio plano, en el plano teórico, el lazo de comunicación con el mundo y con el fundamento del mundo que da un sentido total a la filosofía como *próte philosophía,* en lenguaje aristotélico. Desde su nueva situación desligada, desarraigada, el hombre se arroja a la aventura más alta de su destino: la aventura de la religación, de la reunión con el mundo que ya no será extraño y distante, que será ahora como un trampolín, como el resorte de su trascendencia. Y semejante tendencia, que me agradaría llamar disponibilidad y expectación de la inteligencia ante los inteligibles, concluirá en el plano teorético con la asimilación de las esencias y la constitución del microcosmos —el hombre que posee en el espíritu todo lo que hay— y que, por eso, como el junco de Pascal, vale más que todos los universos materiales y su grandeza.

Por último, en la pregunta misma ya está puesta, de alguna manera, la respuesta que se busca, pues el preguntar por el ser desencadena, en su propio planteo, por lo menos el sentido de lo que se busca. Inclusive la duda tiene aquí una función positiva. Decir ¿qué es? y dudar, luego, de las respuestas que nos sean dadas por la cosa, supone que la respuesta *no nos es indiferente;* que uno no adhiere a cualquiera precisamente porque hay un *qué,* porque debe haber

una respuesta justa —la que responde a la esencia real, a lo que la cosa verdaderamente es. De aquí que la duda sugiera siempre una presencia: se mueva sobre un *factum* ya encontrado del cual desconoce, sin embargo, las notas específicas. En Pascal hay una frase que ilumina el sentido de semejante situación: "No me buscarías si no me hubieras ya encontrado; no me buscarías si no me poseyeras".

Pero aquello que cumple en propiedad el sentido de la actitud es la respuesta. La respuesta al preguntar originario dice orden a la definición. Cuando la cosa, desde sí misma, dice a la inteligencia lo que ella es, responde a la interrogación de la inteligencia, entonces la pregunta cierra su ciclo significativo. *Con el detenerse, el interrogar y el responder, amanece el mundo de la teoría.*

Es decir, que en el hecho de preguntar por el *qué* de las cosas se origina el conocimiento como saber de una ignorancia, pero el conocimiento como tal se establece en la respuesta. Y cuando las respuestas se encadenan las unas con las otras, cuando las respuestas eslabonan y ordenan ese conocimiento, entonces tenemos ciencia, conocimiento científico, si lo que decimos de las cosas responde a lo que las cosas son.

Esto supone que la raíz del conocimiento se encuentra en el vínculo de identificación que un sujeto, nosotros mismos, establece con un objeto, las cosas. En el conocimiento se da este hecho fundamental: la relación identificadora de un sujeto con un objeto. Y la característica del conocimiento es que, por esa relación, el sujeto recibe las determinaciones o notas del objeto, capta, aprehende las notas constitutivas del objeto y luego las reproduce en el juicio; vemos que la cosa es verde, que la cosa es cuadrada, que la cosa es buena y decimos: eso, ese objeto que está ahí es verde, o cuadrado, o bueno.

En dicha relación, en el hecho de estar conociendo el objeto, éste no es modificado, en sí mismo, por el hecho del conocimiento. Quien recibe las determinaciones, quien cambia de algún modo en el conocimiento es el sujeto, que crece en la medida en que se incorpora las determinaciones del objeto y se constituye, con palabras de Aristóteles, en el microcosmos, en un mundo pequeño en cuanto se representa, posee en sí como representadas, las características de la objetividad. Además, el conocimiento, o la relación de conocimiento, supone dos cosas: supone la trascendencia, porque el sujeto para conocer

trasciende, sale de sí y aprehende, en el objeto, lo que éste es; y supone la inmanencia, porque la representación del objeto, las notas que el sujeto capta, permanecen en el sujeto, tienen en él una nueva manera de xistir, la manera del existir representativo o intencional.

Tales características de la relación sujeto-objeto se invierten en la acción. En la acción no es el sujeto quien resulta determinado por el objeto, sino que, al revés, el objeto es quien recibe las determinaciones del sujeto. Si podemos decir que en el conocimiento el sujeto recibe las formas del objeto, por la representación, también podemos decir que, en la acción, el objeto recibe las formas que le son impuestas por el sujeto. (Cf. para la descripción del conocimiento, Hessen, *Teoría del conocimiento.)*

En la pura relación de conocimiento se constituyen las ciencias que llamamos especulativas o teóricas, en cuanto especulan, reflejan, espejan o "ven" lo que el objeto es; en la acción echan sus fundamentos las ciencias prácticas, sea como ciencias morales que informan la conducta del hombre, sea como técnicas o artes que informan los objetos construidos o creados por el hombre con fines utilitarios, estéticos, etc.

Lección VII

CIENCIA Y FILOSOFÍA

Hemos ganado, pues, en el *capítulo anterior*, una conclusión muy importante en el desenvolvimiento de la cuestión que nos habíamos planteado. Hemos llegado a establecer que el conocimiento es aquel vínculo de un sujeto con un objeto, en el cual el sujeto adquiere, aprehende, capta o posee las determinaciones o la determinación constitutiva del objeto; es decir, que el sujeto sabe lo que el objeto es, por la presencia intencional del objeto en la inteligencia. Se trata, entonces, siempre, de una representación en sentido etimológico: el objeto, la cosa, que tiene en sí, ónticamente, su propia presencia entitativa, se torna *re-presente,* adquiere una nueva presencia en la inteligencia que lo asimila. Y esta asimilación debe entenderse como identificación. La inteligencia deviene la inteligibilidad misma del objeto, se hace lo que el objeto es, en el orden inteligible. Por eso decimos que, en el conocimiento, algo cambia: el sujeto, en cuanto enriquecido en su propio ser por nuevas presencias ontológicas.

Ahora bien, quisiéramos insistir siempre en una precisión: el conocimiento es aquel tener presente la cosa en la inteligencia, pero un tener así, en el orden intelectual, significa que el objeto está en la inteligencia y que la inteligencia, además de tenerlo, sabe que lo tiene. Es la cuestión de la *reflexio,* toma de conciencia, o conciencia testigo, que acompaña siempre al conocimiento. Por eso el conocimiento es un acto vital y no mecánico; más que vital, es un acto de vida espiritual. Si la presencia del objeto, por ejemplo, en el conocimiento sensible, fuera la reproducción de una imagen, entonces las

cámaras fotográficas tendrían conocimiento. Cmo diría Santo Tomás, hay que ver con el ojo, pero además *ver* que se ve con el ojo. Y *el segundo ver es el conocimiento.*

Con eso establecimos la determinación del conocimiento. Necesitábamos hacerlo, pues, en nuestra visión histórica de la filosofía, cuando preguntamos a los filósofos qué entendían por filosofía, habíamos concluido en esta constatación: que la filosofía se consideraba a sí misma como un último conocimiento. Y, para poder comprobar si efectivamente hay un último conocimiento que sea el de filosofía, precisábamos, en primer lugar, saber qué era el conocimiento; no el último, sino cualquiera: el conocimiento como tal.

Pero no sólo eso: si bien para saber *qué* es un último conocimiento, en el sentido postulado por nuestra inducción histórica, necesitábamos, en primer lugar, determinar con cierta exactitud lo que el conocimiento en sí mismo es, sea último o primero, para poder determinar con mayor riqueza el conocimiento de la filosofía que necesitamos, ahora, distinguirlo de otros modos del conocimiento o, mejor, averiguar si hay modos del conocimiento particular, además del conocimiento en general que hemos descrito.

Porque así, de pronto, parece que conocimientos hay muchos. Por ejemplo, si nosotros nos atenemos a la simple conciencia histórica de nuestro tiempo, parece que hay un conocimiento típico de las ciencias que llamamos exactas, como también hay un conocimiento de las ciencias que llamamos experimentales; inclusive hay conocimientos de carácter religioso. Entonces, si bien podemos aceptar el hecho de que, según sus cultivadores, la filosofía es el último conocimiento, el conocimiento límite, debemos conocer ahora cuáles son los conocimientos que no aspiran a semejante ultimidad para distinguirlos del conocimiento filosófico.

Lo aclaramos: el conocimiento, dijimos en el capítulo anterior, es el acto por el cual asimilamos los elementos constitutivos de los objetos, en cuanto intencionalmente presentes o identificados con la inteligencia.

Ahora, de acuerdo con el tipo de objetos, con el tipo de elementos que la inteligencia pueda capturar en los objetos, veremos qué clases de conocimientos hay. Y, al final, veremos si hay posibilidad de que exista un conocimiento último como el de la filosofía: este conoci-

miento sólo será posible en la medida en que haya, también, un objeto último; diríamos un objeto correspondiente al tipo de conocimiento que la filosofía pretende. Repetimos: para que exista un conocimiento último, será necesario un último objeto, pues el conocimiento no es sino la captura de un objeto por el sujeto.

Se trata, pues, de encontrar los posibles objetos de conocimiento. Pero antes desearíamos detenernos en algunos prenotandos que consideramos indispensables. Primero quisiéramos aclarar un poco nuestro lenguaje. Hablamos de conocimiento, de conocer, de saber, de saber científico, etc. ¿Qué quieren decir estas palabras? La palabra conocimiento ya la conocemos con cierto detalle: es el acto de asimilación identificadora por el cual nuestra inteligencia captura los objetos sabiendo lo que son. Etimológicamente, viene de *cum* y *nascor* y se podría traducir como *nacimiento con*. En la inteligencia algo nuevo *nace con la cosa*; esto nuevo sería nuestro propio acto, nuestra propia realización como conocedores. Es el *verbum mentis*, el ser intencional, que decían los antiguos. Semejante acto reposa sobre el supuesto de que la inteligencia, como capacidad, y la realidad como posibilidad de ser conocida, están hechas de la misma tela: de inteligibilidad. La inteligencia puede capturar las cosas porque son inteligibles, y las cosas son inteligibles porque, finalmente y como lo veremos más adelante, son productos de una inteligencia. Precisamente porque son inteligibles, porque tienen una legalidad, una ordenación, un sentido inteligible, no pueden ser productos del azar. Piden, ontológicamente, un fundamento no azaroso, sino homogéneo con la propia y constitutiva característica que las define: piden un ser inteligente.

La palabra saber complica un poco las cosas. Viene del latín *sapere*, cuyo sentido es gustar. En griego, *sophós*, sabio, es el que posee la sabiduría. Santo Tomás, para caracterizar la sabiduría, dice que es una ciencia con sabor, una ciencia sabrosa. Indudablemente, llevado el saber al nivel de la sabiduría, implica este gozo de la inteligencia en cuanto realiza su acto propio, en cuanto se cumple como inteligencia. Pero, en un sentido más modesto, creo que podríamos diferenciar saber de conocer, pensando que la palabra saber connota la idea de posesión; saber una cosa es *ya saberla;* incluye cierta referencia al tiempo y a una autodisponibilidad de nuestro saber.

Por último, la palabra ciencia es la que verdaderamente orientará nuestras pesquisas. El conocer de la ciencia no es conocimiento simple, como puro acto de aprehensión intelectual, ni tampoco es saber sin más. El saber de la ciencia es todas esas cosas y todavía las sobrepasa. En primer lugar, la ciencia empieza por el objeto aprehendido, por la captura de un objeto, continúa por la conciencia de ese saber como poseído, pero sigue adelante: el saber de la ciencia es un saber, un conocimiento, en el cual se han reunido muchos actos de conocimiento parcial, hasta que todos ellos se han transformado en un conocimiento sistemático, unificado alrededor de las causas o las leyes que hacen posible y que explican la existencia de los objetos y los fenómenos.

Por eso ciencia, que ya en latín hace *scientia* como doctrina, conocimiento; de *scio*, conocer, saber, estar informado de, se vincula con *sciscitor*, preguntar para saber, averiguar, y con *scisco*, saber, pero también saber después de examinar, de comprobar.

Éste es el sentido que la palabra tiene para los clásicos, que en líneas generales, siguiendo a Aristóteles, distinguían entre *empeiría*, experiencia, como simple experimentar algo, *téchne*, como saber para hacer, para construir algo, y *epistéme*, como ciencia en sentido estricto de ciencia demostrativa y fundamentadora.

Ahora bien, según lo que llevamos dicho, ciencia significaría conocimiento sistemático y metódico, como sistema de respuestas que me permitiría comprender la realidad de un objeto, de un fenómeno, de un comportamiento, por su reducción a los elementos que intervienen, sea en su aparición, sea en su constitución. ¿A qué elementos? A las causas, entendida la causa en un amplísimo sentido, como totalidad de factores concurrentes en la determinación de una realidad. Por eso dice Aristóteles: creemos saber una cosa cuando conocemos la causa por la cual es y no puede menos de ser lo que es (*Anal. Post.*, I, 2).

Y aquí estamos en el nudo del problema, si pretendemos ofrecer unas ligeras nociones que nos permitan, primero, establecer cuál es el conocimiento propio de la filosofía; segundo, cómo se distingue el saber de la ciencia del saber de la filosofía. Porque, cuando nosotros llamamos ciencia a la botánica, a la química, a la física o a la matemática, indudablemente utilizamos la palabra con un sentido

distinto al que le otorgamos al decir que la filosofía también es una ciencia.

Para lo primero, la cosa ya parece evidente. El conocimiento propio de la filosofía, si es último, como lo afirma nuestra inducción histórica, debe referirse a un objeto último o a las causas últimas de la realidad. Pero como la filosofía, además de ser un conocimiento, pretende ser también un conocimiento científico, deberá caracterizarse como conocimiento sistemático, ordenado y metódico de dicho objeto y de dichas causas.

Tanto la filosofía como la ciencia, pues, serían conocimiento científico, serían conocimiento sistemático del objeto por sus causas. Pero mientras una aspiraría a conocer las ultimidades de lo real —como dice Zubiri—, la otra se referiría a causas que no las tocarían; que no alcanzarían lo que bien podríamos llamar ahora la región del fundamento —de la *arché*, con palabras del pensar griego.

Lo veremos en detalle:

a) Cuando el sujeto del conocimiento, nosotros, conoce las cosas por sus causas inmediatas en el orden sensible de la descripción, como se hace en botánica para clasificar las plantas según sus rasgos visibles, o cuando las conoce por sus integrantes materiales, controlables en el análisis experimental; cuando conoce una cosa por referencia a sus efectos, o cuando conoce la ley de un grupo de fenómenos por reducción a cálculos matemáticos, tenemos ciencia. La ciencia, en el sentido corriente, sería, así, todo conocimiento sistematizado y metódico que me permitiera descubrir la constitución, comportamiento, regularidad de realidades, hechos o fenómenos, en tanto pueda reducirlos a la esfera de lo sensible en primer lugar, de modo inmediato; en segundo lugar a lo experimentable por técnicas y métodos específicos de exploración, y en tercer lugar a lo expresable en fórmulas de mensurabilidad matemática. Todo dato científico, toda conclusión científica, tiene que poder reducirse, así, a la prueba de la experiencia, ser constatado por la experiencia. Es decir, todos los elementos de la ciencia, o pueden ser observados, o pertenecen, en sí, a la línea de lo observable; y cuando se trata de puras relaciones formales, según acontece en matemáticas y en ciertas ciencias mixtas como la física teórica, tienen, bien que responder coherentemente a los principios formales de la matemática, bien que hacer posible la coherencia

de un grupo de fenómenos y de hechos. Es el horizonte de lo que llamaremos, con los clásicos, las causas próximas.

Cuando hablamos de lo observable se entiende que no hablamos de lo observado, ni de lo *actualmente* observable y controlable. Hablamos de lo que, en principio, podría ser observable si dispusiéramos de los instrumentos, de las técnicas, de los métodos de exploración que hicieran posible su emergencia a la zona de la observación y del cálculo, como dice Müller. Por ejemplo, los microorganismos no eran observados antes de que descubriéramos el microscopio, pero pertenecían al horizonte de lo observable. Su realidad es homogénea con el plano de la observación. Inclusive puede darse el caso de que elementos pertenecientes a ese mismo nivel material de la realidad sean inaccesibles, porque el instrumento que utilizamos destruye la posibilidad misma de la observación, como ocurre con la ley indeterminista de Heisenberg; o que algunas realidades del mismo plano las conozcamos por inferencia, según ocurre con ciertas vibraciones que actúan como estímulos sensibles para determinadas especies y no para nosotros; es el caso de ciertas ondas sonoras.

Es decir, que la ciencia se mueve en el plano de las causas homogéneas con las posibilidades de observación material de los sentidos o de las relaciones homogéneas con las posibilidades de construcción formal de las matemáticas. Donde no hay reducción a lo experimentable por principio, o a ciertos métodos de medición y cálculo, no hay ciencia en el sentido corriente de la palabra.

La filosofía, en cambio, apela no a las causas próximas, en el sentido de causas homogéneas con el horizonte de lo material, o a las relaciones de tipo formal, en el sentido matemático, como elementos abstractos de la cantidad, sino a las causas últimas, en tanto causas inteligibles. Por ejemplo, cuando la filosofía dice, para el plano biológico, que sólo una idea, una forma, una esencia natural, puede explicar el desenvolvimiento finalista de los organismos; que dentro de la materialidad de un germen hay una idea potencial, sólo con la cual puedo explicarme la organización de esa materia y su sujeción a plan, no quiere decir que esa esencia deba confundirse, por ejemplo, con la teoría de la preformación que popularizaron los biólogos del siglo XVII. No decimos que un pequeño animalito material, microscópico, se encuentre, físicamente, en la célula fecundada de la cual

debe nacer una gacela. No; decimos que un principio inmaterial, de orden inteligible; que una naturaleza, una *physis*, en el sentido de principio del movimiento, actúa como plan o fuerza formadora, como (*vis*) impulso organizador y constructor que conduce la evolución así y así, del germen determinado. Lo mismo cuando, para explicar el ser total, afirmamos la presencia de dos principios, uno que es la forma, ese plan a que aludimos, y otro la materia, no queremos decir que la materia sea la molécula, el átomo, o un paquete de ondas. Decimos, muy simplemente, que la materia es el contenido de la estructura formal; nada más. Que la materia *es aquello con lo que algo se hace*. Por eso, nunca conocemos la materia en sí, no podemos someterla a la observación, al orden de la visibilidad.

Podríamos agregar, pues, que la ciencia se fija en el detalle fenoménico de las cosas; la ciencia descompone los fenómenos en otros fenómenos, hasta donde puede, pero siempre en el plano fenoménico; nunca lo trasciende, como no sea en el sentido de su reducción a lo matemático, que es el *cuándo* y el *dónde*, el continente y la ordenación cuantitativa del fenómeno. La filosofía, por el contrario, pretende, detrás de la mutabilidad fenoménica y de la relación cuantitativa de límite, superficie, volumen y orden, aprehender el núcleo de estabilidad, el plan inteligible de la cosa: su ser. Si afirmamos que algo es una naranja no nos referimos solamente a la coincidencia, convergencia y permanencia de ciertos fenómenos aparentes como el color, el perfume, la aspereza. Queremos decir que hay una ley inmanente a la materia, un principio formador, algo que está debajo de los fenómenos y que los unifica como fenómenos de algo, como apariencias de la naranja. En palabras técnicas, como accidentes de la substancia. Cuando veamos, en la segunda parte, los aspectos sistemáticos de la filosofía, insistiremos y aclararemos estas cosas.

Aquí, la filosofía es filosofía de la naturaleza, como ciencia de los últimos principios y causas que fundamentan el orden de las cosas naturales. Es el sentido de la *physis*, como *arché*, principio; como el principio que *ya eran* las cosas, pues en él comenzaron. *Arché* también quiere decir antiguo, y gobierno. Los principios son los que causan y gobiernan las cosas.

b) Además, la filosofía es ciencia de las últimas causas en cuanto quiere comprender la pluralidad de los seres, según nociones que le

permitan reunirlos en el plano de lo absolutamente universal. Los objetos y las cosas son distintas, se diversifican en amplios o reducidos sectores de lo real, según la noción que los reúne. Si digo cuerpo físico, cuerpo vivo, lo físico y lo vivo se unifican en la corporalidad. Pero ¿*qué* ciencia me daría una noción que me permitiera reunir no sólo a los seres físicos o vivos, sino también a los seres matemáticos, a los seres de la imaginación, a las creaciones del hombre? Esto es agua, aquello es un animal, lo de más allá es un poema, una escultura. ¿Hay una ciencia tan universal que me haga posible reunirlos en un hilo de oro, mostrando lo que tienen de común y de qué modo lo tienen? Sí; hay esa ciencia que en filosofía llamamos *ontología*, teoría del ser. Fíjense, dijimos: esto es agua, esto es un animal, esto es un poema; no se trata de un conocimiento que quiera conocer todos los seres en cuanto a su distinción, sino el *ser* de todo, en cuanto son. Aquí, la filosofía se cumple como ciencia de las últimas causas, porque, al fin, la primera condición, la primera causa para que cualquier objeto sea lo que es, planta, infusorio, molécula, es el ser: si primero no está *en el ser,* fuera de la nada, no puede luego diferenciarse, particularizarse. Es el *ón héi ón* de Aristóteles; objeto constitutivamente fugitivo —dice Zubiri, que funda la filosofía como *ciencia que se busca.*

c) La filosofía es ciencia de la última causa en otro sentido también. Esos seres que encontramos en la realidad, son dependientes los unos de los otros; ninguno se explica sino por otro; forman una cadena de incapacidades para existir por sí mismos. Han recibido el ser que tienen. No sólo lo han recibido en el tiempo, hacia atrás, sino ahora mismo: nosotros dependemos, ahora, de las energías solares; las energías solares dependen de la combustión atómica; la combustión depende de otra cosa; toda la realidad, ahora mismo, *en un instante intemporal,* depende de otra cosa. ¿Podríamos trasladar la dependencia al infinito? Y ¿qué significa la palabra infinito? Está prohibido, en las ciencias, usar, para el orden real, nociones sin sentido. Todo ese infinito, si pudiéramos imaginarlo, sería tan deleznable como esta vida nuestra que se detendría si ahora mismo no estuviera sostenida en sus causas: el oxígeno, el hidrógeno, el calor, la combustión. La filosofía, entonces, para hacer inteligible esta realidad, necesita apelar a una causa suprema, a un ser supremo que explique

los seres. Entonces, la filosofía se llama *Teología*, ciencia de ese ser. Es el tratado sobre la existencia y la naturaleza de Dios, como último fundamento, *secundum repraesentatur in perfectionibus creaturarum*.

d) También en otro sentido la filosofía es ciencia de lo universal. Porque nosotros, en la ciencia corriente, conocemos el orden fenoménico o matemático; en la ontología conocemos el ser común, el ser común que está en todas las cosas; en la teología conocemos el ser supremo, que las causa, que las produce. Pero siempre nuestro contacto con los fenómenos inmediatos, con el ser, con Dios, es un conocimiento. Todo se reúne, también, en nuestro conocimiento. La filosofía quiere ser, además de un conocimiento de aquello que se reúne, un conocimiento *de lo que los reúne;* un conocimiento del conocimiento. Es muy simple; ustedes ven un objeto, tienen su color, reproducen en el sentido eso que la luz revela en el objeto. Pero ustedes no sólo lo ven; ven que lo ven.

Sabemos las cosas, las conocemos, pero sabemos que las sabemos. ¿Qué significa esto? ¿Qué significa saber, conocer? ¿Qué es el conocimiento? ¿Cómo es posible mi reflexión, no sobre el objeto, sino sobre mi relación con el objeto? La filosofía, pues, cuando hace estas preguntas, pretende ser un conocimiento absolutamente universal, no de esto ni de aquello, sino de lo que hace posible el conocimiento de esto y aquello; un conocimiento del conocimiento. Entonces se llama *gnoseología.*

e) Además; la matemática conoce sus propios objetos, conoce los números, las figuras, el movimiento; la química conoce la constitución de los cuerpos; la física sus leyes de comportamiento, sus masas, sus fuerzas; la historia conoce los acontecimientos del pasado; la astronomía el mundo de los astros; pero ¿es igualmente ciencia la matemática, la botánica, la historia? ¿Se puede demostrar un hecho histórico con los mismos métodos con que demostramos el teorema de Pitágoras? La filosofía es también eso: una reflexión sobre los acontecimientos característicos de cada ciencia, una ciencia de las ciencias particulares, y entonces se llama *epistemología.*

f) Por último, las ciencias no se plantean el problema del sentido. ¿Tiene sentido la realidad; puede descubrirse algo, una palpitación, un pulso que oriente no sólo la realidad objetiva de la que

hemos hablado, sino el ser mismo del hombre, el conocimiento del hombre, la conducta del hombre? *¿Qué es el sentido?* Cuando la filosofía se plantea este problema, entonces, por un lado, no tiene nombre propio, pues toda la filosofía es un problema de sentido: por el otro, es teología otra vez, porque así como no hay inteligibilidad de las cosas sin una causa, tampoco la hay sin un fin. La filosofía vuelve a reunir la realidad en una ciencia universal, en una ciencia del fin. Por el principio y por el fin, la filosofía se diferencia de las ciencias, en sentido corriente, porque quiere ver las cosas *sub specie universi:* todo vuelto hacia lo uno; desde el punto de vista del principio, de la *arché,* de la misteriosa presencia que sostiene, es origen y razón de todo lo que hay. *Necesse est omnia in Deo reducere.*

Si quisiéramos recapitular, ahora, el problema que nos habíamos planteado en esta lección, veríamos lo siguiente: teníamos dos datos; por un lado, la filosofía pretendía ser un último conocimiento; por el otro, el conocimiento era la asimilación identificadora de un objeto por un sujeto, en su ser. El conocimiento, dijimos, era eso: capturar, por asimilación representativa, lo que los objetos son.

Para que pudiéramos aceptar la existencia de un conocimiento último, pues, era preciso saber si los elementos de ser, que constituyen a los objetos, podían dividirse, podían ordenarse en distintos horizontes, en distintos niveles. Es decir, era preciso saber si en los objetos hay elementos primeros, inmediatos, y si, detrás de tales elementos, hay otros que podríamos llamar fundamentales, básicos; si hay, en los objetos, últimos elementos constituyentes.

Y lo que hemos conseguido en esta búsqueda, nos parece, es constatar que la filosofía tenía razón; que, efectivamente, hay, además de los elementos fenoménicos accesibles a la observación sensible, además de las leyes de comportamiento de esos fenómenos; y además, inclusive, de las regularidades o estructuras matemáticas que gobiernan esos fenómenos, núcleos inteligibles, principios de sustentación sobre los cuales, en definitiva, se edifican los objetos.

La filosofía es, precisamente, la ciencia que pretende conocer esos núcleos de sustentación, esos principios últimos de la realidad. Pero no es eso solamente. La filosofía es también el conocimiento del conocimiento, el conocimiento de las ciencias, el conocimiento del sentido.

¿Qué más? La filosofía es, en definitiva, la ciencia del *ser* que a todos los seres y a todos los conocimientos reúne; la filosofía es, en el mediodía de su luz, la ciencia de Dios, sin el cual no hay ser ni seres; sin el cual no hay ciencia ni ciencias.

Lección VIII

FILOSOFÍA Y SENTIDO COMÚN

Ahora que nosotros hemos visto, de modo bastante general, cuáles son las relaciones entre ciencia y filosofía, parece conveniente que intentemos algunas aproximaciones al problema de los vínculos entre la filosofía y el sentido común.

Sin entrar en las discusiones histórico-sistemáticas a propósito del sentido común, podemos significar, con esta expresión, esa especie de saber común a todos los hombres en cuanto seres dotados de razón, de entendimiento. No queremos decir que el saber del sentido común sea un saber general, simplemente porque todos lo posean, de hecho, por un proceso de divulgación, de popularización, para ciertas verdades o ciertos errores. Por ejemplo, aunque todos sabemos, ahora, que la tierra gira sobre sí misma, éste no es un conocimiento de sentido común.

Llamamos saber común, en cambio, a ciertos puntos de partida de todo conocimiento, a lo que la inteligencia posee de modo connatural por el hecho de serlo. Y es muy importante, para nosotros, investigar las relaciones entre sentido común y filosofía, porque la filosofía, en cierto modo, puede entenderse como una radicalización, como un ahondamiento en profundidad de ciertas nociones que, por connaturales al hombre, entran en la esfera del saber correspondiente al sentido común. Por otro lado, si ustedes ponen un poco de atención en lo que acabamos de decir, esta continuidad entre sentido común y filosofía plantea un problema muy importante: plantea el problema

de que la filosofía no es sino la realización, por modo explícito y como hábito subjetivo, de la tendencia constitutiva del hombre. La filosofía, como saber último, en cuanto echa sus raíces en el ser del hombre caracterizado por su espiritualidad, no es, en sus niveles autoconscientes, sino el modo de realización, de actualización, de cumplimiento y epifanía para ese espíritu —y, por eso, para el hombre en su ser.

Si existe tal continuidad entre filosofía y sentido común, pues, es porque la filosofía no es, en sus niveles autoconscientes, sino el modo de realizarse el hombre en cuanto tal. Por la filosofía, la inteligencia actualiza en *reflexio*, en reflexión y crítica de sus conclusiones, la tendencia ontológica que la constituye: el descubrir lo que es, acceder al ser de las cosas como un abrirse paso de la existencia humana en el contorno que la rodea. La inteligencia es el foco que ilumina el paso del hombre y lo precede haciendo lugar a sus posibilidades de autodesarrollo y cumplimiento. Por eso, cuando se niega radicalmente la vinculación entre filosofía y sentido común o saber común, lo que niega, en verdad, es el estatuto constitutivo de la existencia humana; su nivel ontológico.

Bien; para los clásicos, por eso, el sentido común puede concebirse como la *inchoatio scientiae*, como la proa del conocimiento en cuanto expresa el abrirse paso fundamental de la inteligencia. Y la inteligencia se abre paso descubriendo lo que las cosas son —su verdad, *alétheia*, descubrir—, porque ella es el lugar natural de los primeros principios, de los dinamismos elementales del conocimiento. En cuanto el saber común expresa ese nivel elemental del abrirse paso, los clásicos llamaban a la inteligencia *locus principiorum*, el lugar de los principios. ¿De qué principios? De los primeros principios de la inteligencia.

Hay que repetirlo siempre: llamamos primeros principios, primeras leyes o primeras normas de la inteligencia, a ciertos juicios que no necesitan demostración por evidentes y que son, en cuanto primeros, los fundamentos de toda demostración. Por ejemplo: una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo y en la misma relación; todo lo que comienza a existir tiene una causa; todo lo que obra, obra por un fin.

Claro; no queremos decir que el sentido común posea explícitamente la conciencia de estos juicios; al contrario, el agricultor, un

empleado, un niño, no entenderían lo que queremos decirles si les habláramos el lenguaje simbólico de la lógica; pero ellos aplican esos juicios. Viven aplicándolos, instalados en ellos, pues son juicios en los cuales uno puede instalarse; con propiedad, son el habitáculo de la inteligencia y la inteligibilidad.

Por eso, llamamos *común* al saber que proporcionan, tan pronto el hombre es hombre y funciona como centro descubridor de la realidad; tan pronto el hombre se abre paso en la existencia, existiendo como quien conoce y sin poder existir de otra manera. De aquí otra diferenciación y vinculación, sin embargo, entre filosofía y saber común: el saber de la filosofía es el saber que se conquista, que se obtiene por la *venatio definitionis,* por la caza de la definición. El saber del sentido común es el saber *en el que se está.* Pero el saber que se conquista no puede prescindir de su propio suelo, del saber en que se está, porque es el estar ya, siempre, conociendo, lo que hace al hombre en su ser, lo que establece sus cimientos diferenciales en el complejo mundo de todo lo que hay. El suelo en que se está es la aptitud, la posibilidad del conocer y las leyes originarias que movilizan ese conocimiento. Lógicamente, son leyes, principios normativos; ontológicamente, son juicios, simplísimos juicios de inherencia.

En la vida concreta de cada hombre, estos juicios funcionan sobre los datos inmediatos de la sensibilidad, dando origen a ciertas conclusiones que constituirán el saber del sentido común como un todo. Hay que fijarse bien; no queremos decir que los juicios primeros, o primeros principios de la inteligencia, sean leyes *a priori,* que al elaborar el dato de la sensibilidad lo tornaran inteligible. No; eso sería explicar el hecho idealísticamente.

Para nosotros, se dan los datos de los sentidos y yo que los tengo; pero, en ese tener, actúan, desde los datos y desde la inteligencia, unas leyes que son ontológicas precisamente por eso: porque expresan el *logos* del ser, la racionalidad del ser. Como son principios de todo el ser, valen para el ser exterior, que capturo con los sentidos; pero valen también para el ser inteligente que está en potencia frente a la inteligibilidad objetiva. Diríamos que tanto el dato exterior como la inteligencia "están en el ser", y que por esa primacía óntico-ontológica del ser no pueden ser extraños a las leyes de ese ser. *Habitus primo-*

rum principiorum est partim a natura, partim ab exteriori principio; est naturalis secundum inchoationem; vienen desde la inteligencia y desde el exterior, dice Santo Tomás. (*S. Th.*, I-II, q. LI, a. 1.)

Veremos el desarrollo de la cuestión. Decimos que, en el saber de sentido común, hay: a) *datos de los sentidos*; b) *la inteligencia que los recibe y elabora según* c) *los primeros principios, que le permiten* d) *extraer conclusiones.* Lo podemos comprobar en todos los estadios de la cultura, en la psicología del hombre primitivo o del hombre de ciencia; en el dinamismo del interrogar elemental que constituye la característica del niño. Las primeras explicaciones de los fenómenos naturales, la interpretación de los sueños, todo está conmovido por esta dialéctica del abrirse paso que es la interpretación de lo inteligible por la inteligencia. El primitivo puede equivocarse de hecho cuando dice que, en los sueños, es un nuevo mundo mágico el que se revela. Pero no se equivoca en cuanto al esquema originario que, de sí, en función de realizarse como tal, aplica la inteligencia. Frente al dato puro, frente al hecho del sueño y su mundo con insólitos personajes, la inteligencia desata su propia ontología: todo lo que acontece, todo lo que ocurre, tiene causa. El sueño también la tiene. Si el saber no posee, todavía, los elementos controlables que le permitirían una explicación científica del hecho, no importa. Apela a otra explicación; *pero apela.* La inteligencia apela siempre y apela según las leyes que hacen posible fundamentar. Por eso podría plantearse el problema de una riquísima investigación sobre los descubrimientos de Lévy-Brühl, con la simple corrección de sus interpretaciones. Sin duda que a innumerables problemas de la realidad, el sentido común puede responder con errores científicos, pero ésa no es la cuestión. La cuestión no es saber, por ahora, *qué* responde la inteligencia, *sino, simplemente,* que *responde.*

Podríamos decir que el saber común, con respecto a los datos del sentido, se equivoca en las respuestas concretas que da; pero no se equivoca, nunca, en el hecho de que exige respuestas. El sentido común sabe —sin tornarlo autoconsciente— que las cosas poseen inteligibilidad; éste es su parentesco esencial con la filosofía. Que cada cosa posee su ser y que no es lo mismo, para cada ser, ser una cosa que ser la otra. Por eso se establecerán puntos de contactos muy profundos con la filosofía en ciertas conclusiones como éstas:

1) *Que debe distinguirse un ser de otro ser.*

Tal afirmación, que se desdobla en pensamientos populares, en proverbios, alcanza su hondura más significativa en el plano metafísico cuando comprendemos la pluralidad de las esencias unidas por el ser análogo. El sentido común quiere decir que las cosas no deben confundirse; será muy difícil explicarlo científicamente, pero no se debe confundir el mundo inorgánico con el orgánico, y en éste, los vegetales con los animales o la vida humana. Si bien tienen algo de común —por ejemplo, los vegetales, los animales y el hombre poseen la vida—, los superiores no deben reducirse a los inferiores. Las cosas no deben explicarse por abajo, por su materia sola.

Por eso, en la cultura de sentido común, en pueblos con profundas tradiciones en la vida agrícola, en la faena frente a la naturaleza, hay sentido tan vivo de lo concreto y lo particular, de las diferencias y las jerarquías de lo real.

2) *Que debe distinguirse el bien del mal.*

Aquí hay que señalar cierta vinculación específica del sentido común con la filosofía, que no alcanza a la ciencia en el sentido experimental de la palabra. Para la ciencia no tiene sentido hablar del bien y del mal. La ciencia no se hace nunca cuestión con la moralidad, pero la filosofía sí se la hace. Precisamente, una de las tareas más altas de la filosofía será la de establecer cuál es la raíz ontológica de aquella diferencia que el sentido común afirma tan inmediatamente. El sentido común lo que quiere decir, sin poderlo fundamentar críticamente, *es que en las cosas mismas, no en mi apreciación, hay bien y mal.* La filosofía dirá que esto es así porque, ontológicamente, el bien es idéntico al ser y el mal es la carencia, la privación, la insuficiencia e incumplimiento del ser.

En este valor objetivo de los problemas morales se funda el sentido de la responsabilidad y del castigo o el premio, tan exagerados, a veces, en los niveles populares de cultura, aunque no desacertados en su ontología. En las culturas sofisticadas, es evidente el paso que lleva del escepticismo, en el orden del ser, al escepticismo en el orden moral. *Si los seres se confunden, también se confunden los valores.*

Aquí se explica, también, el sentido jurídico de la realidad, tan pronunciado en el saber común, y algunos principios morales que son como la estructura fundamental para toda convivencia: dar a cada uno lo suyo, porque es bueno ser justo y en aquel principio se expresa la justicia; mantener la palabra dada, la promesa, porque la posibilidad de cumplirla implica la permanencia, la identidad de nuestro ser. Por eso, inclusive, es tan evidente para todo el mundo que la mentira es mala: porque la mentira niega el ser, niega la realidad.

3) *Que toda realidad exige una causa.*

El sentido común, como se ve en la vida inmediata, como se ve ejemplarmente en el despertar de la inteligencia infantil, responde aquí a los *más* profundos y específicos requerimientos de la filosofía. Nada puede concebirse, pensarse, sin su fundamentación causal. Ésta es la función fundamentalmente de la inteligencia. El niño ve algo, tiene la presencia, el dato; el hecho de que algo está *allí*; pero el niño pregunta por qué, para qué, etc. Es decir, el niño necesita fundamentar, explicar, cumplir lo que la palabra inteligencia significa; la inteligencia, siempre, intenta penetrar en la cosa, analizarla, constatar su constitución. Por eso, la historia de la filosofía y de la ciencia no es sino la historia del fundamentar y sólo se fundamenta cuando se establece la causa de algo. Todo lo que hay es *algo*, viene de *algo*, es de *algo*, dice Aristóteles.

Por eso se dice, con razón, que el sentido común es realista. Y por eso debe decirse, además, que el sentido común responde a la tendencia ontológica diferencial del hombre en el orden del entendimiento: responde a la necesidad de pasar siempre a los fundamentos causales; a la *arché* de las cosas.

A esta altura quisiéramos reiterar esto: no se trata de reivindicar los derechos del sentido común en cuanto se refiere a la explicación de las cosas según ciertas apariencias visibles; por ejemplo, no se trata de dar la razón al sentido común y no a Copérnico, porque a primera vista parece que es el sol el que gira alrededor de la tierra: de lo que se trata es de algo más importante: sostener los principios sobre los cuales se mueve el sentido común, porque son principios. Para aquel caso, por ejemplo, no importa haberse equivocado; lo

que importa es haber visto que todo fenómeno tiene causas, que hay no sólo el hecho de que el sol salga, sino otro hecho que es ley: el *por qué* sale el sol. Así, estará equivocado el sentido común en cuanto a la rotación, pero no en cuanto a la causalidad que lo impulsa, ontológicamente, a vincular unos fenómenos con otros.

4) *Que la realidad implica un mundo.*

Saltemos otras primeras evidencias; por ejemplo, que debe distinguirse lo verdadero de lo falso, que no es lo mismo la belleza que la fealdad, para pasar a un problema más grave y que no ha sido casi tratado en los trabajos sobre el sentido común: la idea de mundo. Sostenemos que implícitamente, siempre, hay un reenvío ontológico que, en el sentido común, pasa de la circunstancia, del contorno, como mera proximidad, a la idea de mundo como sentido unificador de esa realidad y de la experiencia humana. Es la idea de un *entourage* que, en cuanto correlato de la inteligencia, es uno, e incluye todas las esferas de lo real.

El problema es grave, pues supone la aplicación de los primeros principios no a órdenes particulares, no a ciertos aspectos de las cosas, sino al *ser* de esos aspectos y de esas cosas. *Cosa* viene de *causa;* las cosas son reducidas a sus causas por la inteligencia. Y todas las causas, a su vez, son reducidas a la *arché,* a un principio que unifica la realidad entera. Unificar quiere decir *unum facere,* hacer una la realidad. Para el realismo, la idea de un mundo como unidad, como unificación, como continente de todo lo que hay, supone la confusa idea del ser trascendental que estudiaremos en metafísica. Todo lo distinto, lo referente, lo irreductible, es reducido porque, en sus bases, una misma cosa lo sostiene: *el ser.* Todas las cosas son semejantes en cuanto son. Por eso, el mundo es todo, aquí, y se desdobla en dos dimensiones: la dimensión del mundo visible y la dimensión del mundo invisible. Ambos se implican dialécticamente y nos remiten, como en los presocráticos, a una apasionada búsqueda del fundamento que los unifique.

Esta idea de mundo, que incorpora a la presencia o a la proximidad del hombre, tanto los objetos inmediatos como las más lejanas constelaciones, aunque se exprese mítica y antropomórficamente en

los estadios elementales de la cultura, apunta al fundamento mismo de la metafísica. El mundo no es el contorno de resistencias, ni el conjunto de los estímulos inmediatos. Todos éstos son mundos particulares, esferas accesibles, pero adquieren su sentido objetivo precisamente porque pueden ser siempre incluidos en algo más amplio. Eso más amplio es el ser, que el sentido común puede confundir con un espacio o un tiempo indefinidos, por ejemplo, pero cuya raíz está en la trascendencia, oscuramente capturada.

Ahora bien, la reducción del contorno a la idea de mundo y la idea de mundo invisible, vinculada con otro mundo, con el mundo de Dios, con el *más allá* —cuyos límites son siempre muy imprecisos— hace que el sentido común afirme una serie de realidades que serán los problemas mismos de la filosofía. Por ejemplo, la distinción entre mundo visible o invisible, y el sentimiento de que, por algún lado, el hombre depende del segundo, tiene sus raíces en el problema de la espiritualidad y de la subsistencia; la idea de que hay una gradación de dependencias, una jerarquía que funda el sentido moral, fundamenta la exigencia del derecho y el deber; la idea de la dependencia causal, etc., hace que el sentido común trascienda sin dificultades a la idea de Dios. Aquí, Dios se vincula con el ser, y es por el ser que todas las cosas dependen de Dios. Hay mundo porque todo está en ser, pero como para cada caso y para cada esfera la idea de ser es la idea de ser dependiente, todas estas dependencias necesitan fundamentarse en la idea de un Ser Supremo.

Por lo demás, esta idea de la totalidad como dependencia se vincula también con otro problema muy profundo: el problema del *sentido* de la realidad en cuanto tal, en cuanto mundo, como todo, que citábamos en la lección anterior. Esto da lugar a una dialéctica muy sutil en los saberes populares. Por un lado el saber común sabe, confusamente, que no sólo cada acto, sino la conducta entera y el mundo mismo tienen sentido; son teológicos. De aquí que haya siempre esa, a veces, inconfesada conciencia del destino. Uno está también enmallado en la trama de algo que se despliega y avanza hacia su meta y su cumplimiento.

Por eso, porque todo, al fin, marcha hacia un cumplimiento y tiene sentido, el tiempo, para los griegos, no quiere decir simplemente *lo que pasa*. Cronos viene de *krainein*, que significa madurar, llevar a

término, cumplir. El tiempo, entonces, no significa *lo que pasa,* repetimos; significa, más bien, *lo que queda* (Marías).

Pero, sin embargo, para el hombre, ese destino, o el sentido, se cumple como personal apropiación en la libertad. El sentido común tiene una gran conciencia de la libertad y, por eso, de la responsabilidad. De allí los tabú, las prohibiciones y los mandatos. En las más originarias legislaciones morales, los mandatos empiezan, precisamente, por prohibir algo. Prohibir algo supone —aunque no se trate de un supuesto autoconsciente— la libertad de realizarlo. Y la prohibición se vincula, en el fondo, con la idea del sentido. No hay que hacer tal cosa porque tal cosa atenta contra el destino de sí mismo, de la tribu, de la realidad entera. El pecado es una herida, no sólo en mi carne y en mi alma, es una herida interminable en todo lo que hay. Para el sentido común, pues, se dan ambas ideas *a simultaneo:* la de sentido o destino y la de libertad.

En la misma exigencia de reducción a una inteligibilidad total, adquiere su sentido el problema de la *Weltanschauung* entendida tanto en su aspecto individual como colectivo. En el fondo, todo hombre posee una *Weltanschauung,* una concepción del mundo, como *la poseen las colectividades y las culturas; inclusive cuando se niega* la posibilidad de entender unitariamente el mundo; cuando se sostiene su irracionalidad y su no reductibilidad a centros significativos, esta misma afirmación es unificadora y constituye una *Weltanschauung.*

La diferencia entre la idea especulativa de mundo a que llega la filosofía y que se fundamenta, últimamente, en la idea de un supremo principio inteligible que es Dios, y la idea de la *Weltanschauung,* del sentido común es que la primera puede justificarse a sí misma, según las exigencias críticas de la razón, mientras la segunda expresa, muchas o la mayor parte de las veces, tanto el orden de la inteligencia como el orden de los apetitos no sólo racionales, sino sensibles.

Sin embargo, debemos decir que el modo cómo la filosofía puede enfrentarse pormenorizadamente con la realidad del sentido común y sus afirmaciones, no es problema para mayores detalles en un curso de introducción. Cuando ustedes vean las cuestiones que se plantean

sabiduría de la razón, un conocimiento de Dios que la inteligencia natural alcanza por sí misma; hay un conocimiento o *sabiduría de fe*, una simple adhesión a lo revelado por virtud de un elemento sobrenatural; hay la *sabiduría teológica*, en que se da la fe y sobre sus datos, trabaja la inteligencia, y hay la *sabiduría de los Dones* como participación connatural en la vida divina. De todos ellos, sólo el primero es un conocimiento estrictamente filosófico. Los demás se distinguen de la filosofía *toto coelo*, pues piden un principio de conocimiento que es extraño al puro orden racional en el que trabaja la filosofía: la fe. Sin embargo, en el tercero, en el conocimiento teológico, la filosofía es utilizada por modo argumentativo; para esclarecer, iluminar el dato de la fe; no para demostrarlo, es claro. De allí que se la llame, como ustedes habrán leído, *ancilla Theologiae*.

Lección X

LOS TEMAS DE LA FILOSOFÍA

Hasta este momento hemos establecido que la filosofía es un conocimiento de la realidad por las primeras causas y, a los efectos de clarificar su noción, nos detuvimos en fijar sus diferencias con la ciencia en sentido corriente, el sentido común y la teología.

Pero antes, cuando hicimos nuestra fenomenología del conocimiento, habíamos dicho que, en verdad, el saber teórico comenzaba concretamente cuando, frente a las cosas de la circunstancia, el hombre no sólo las utilizaba, no sólo las manejaba con fines utilitarios, sino que se detenía ante ellas, haciéndoles una cuestión de conocimiento con la pregunta *¿qué es esto?*

Bien: dijimos que cuando ese *qué*, cuando la pregunta se dirigía a las últimas causas de la realidad, teníamos el saber filosófico; cuando se dirigía a los aspectos fenoménicos, observables o mensurables, teníamos ciencia.

Pero ahora queremos ver otra variante de la pregunta. De hecho, en la historia de la filosofía hay algunos grandes temas que han preocupado a los filósofos; de hecho, los filósofos se han dirigido conscientemente a ciertas grandes cuestiones, a ciertos grandes problemas de la realidad para hacerlos objetos de su pregunta. Por ejemplo, en cierto momento de la historia, la filosofía se ha preocupado preferentemente por Dios; queremos decir, los filósofos han dirigido la intención interrogadora de su inteligencia a este tema central, al tema de Dios, y han visto, un poco, todas las demás cosas en función de

Dios. El ejemplo clásico, en este caso, es la edad media. Por eso se dice que, en la edad media, los hombres hablaban de Dios a propósito de todo y de todo a propósito de Dios. Otras veces, la filosofía se ha preocupado preferentemente del hombre, de la conducta del hombre, y su acento ha sido especialmente moral; por ejemplo, en Sócrates; en la época del renacimiento.

A lo que queremos llegar es a esto: que el clima de la filosofía aparece diversificado, en su historia, por algunos grandes temas; no muchos, pero bastantes para delinearse y dar características propias al movimiento histórico. Estos temas, según su aparición cronológica, son los siguientes:

a) el *mundo*, entendido como naturaleza, como *physis*;
b) el *hombre* y la *conducta del hombre*;
c) *Dios* y su relación ontológica y religiosa con el hombre;
d) el *conocimiento* y su *validez*;
e) la *cultura*, como obra humana;
f) por último, tal vez como intento de tema globalizador desde abajo, la *existencia humana*.

Los temas así enumerados no advienen al movimiento histórico, creemos, sin que las propias exigencias ontológicas los traigan a la inteligencia. Queremos decir: no es casual que el tema del mundo aparezca como el primer tema de la filosofía; ni es casual, tampoco, que el tema del conocimiento se torne temático —centro de la preocupación filosófica— precisamente después de una larga investigación sobre el mundo, sobre Dios, sobre el hombre.

En realidad, si quisiéramos explicarnos esta evolución, aunque sea muy superficialmente, una simple mirada a los datos de la psicología infantil o a la mentalidad que el hombre revela en la sabiduría de sentido común nos ratificaría en nuestro concepto. Lo que inmediatamente se me da, en cuanto me pongo en esta tarea de vivir conociendo, es el mundo, como totalidad objetiva con la cual me encuentro. Precisamente mi propio yo, la propia conciencia del yo, se obtiene como una conciencia testigo, como una conciencia acompañante; que acompaña la percepción de los objetos sensibles. De otra manera: nuestras ventanas primeras son los sentidos, y los sentidos están

abiertos a la totalidad que llamamos mundo, entendido como contorno natural.

Y también una simple mirada al sentido común o a la psicología nos mostraría que el tema del mundo conlleva, en su límite, el tema del hombre. Primero me preocupo del contorno en el cual me encuentro; de las cosas que hay en el contorno y de su totalidad; es decir, de los objetos y del mundo. Pero, luego, descubro que yo mismo, en cuanto preocupado por esas cosas y por ese mundo, me encuentro incluido en él; soy actor en el drama del mundo y sus cosas. Con algo bastante curioso: que no soy un actor pasivo, no soy una "cosa", sino que ando en él, en el mundo, como un extraño personaje que quiere evadirse de sus leyes físicas y descubrir, detrás de ellas, un sentido que las trasciende. Por ejemplo, mi conducta se mueve atraída no sólo por lo que hay, sino por lo que, para el hombre, *debe haber*. Yo vivo atraído y ustedes por instancias y apelaciones totalmente extrañas al mundo físico: la idea de la Justicia, la idea de la Belleza, la idea del Bien.

Han aparecido, pues, dos temas: el tema del mundo como totalidad con la cual me encuentro, como totalidad de lo objetivo, de lo que está allí, fuera de mí y entre cuyos pliegues me muevo, tanto para la ventaja utilitaria cuanto para la obtención del conocimiento, y el tema del hombre, como reflexión que me muestra, no sólo un mundo con el cual me encuentro, sino el personaje que se descubre como "encontrándose en". Precisamente "encontrarse" tiene este sentido; no es que uno esté simplemente entre los objetos; es que uno "se encuentra", se descubre. Y junto con este nuevo tema, con el tema del hombre como protagonista, aparece el tema de su conducta, el tema moral.

Ahora bien, si ustedes se fijan bien, hay dos exigencias, en estos temas, que nos pueden llevar a trascenderlos: en primer lugar desde el mundo mismo. Al observar los objetos del mundo, yo descubro que todos los objetos y acciones son finitos, contingentes: que cada uno de ellos, en su particularidad, puede ser visto como un efecto, y que la totalidad de ellos también puede ser vista como un efecto. Entonces, desde los objetos mismos, yo soy lanzado a un "fuera de los objetos", soy lanzado a una instancia que trasciende los objetos: soy arrojado a la presencia de Dios. Pero no sólo desde los objetos; si

yo observo bien lo que decíamos en párrafos anteriores; si yo observo, con pulcritud, que mi conducta no se mueve por lo que hay, sino *por lo que debe haber;* si yo me fijo en el hecho de que soy un extraño personaje, llamado por ciertas apelaciones inexplicables desde el punto de vista físico —la Justicia, la Belleza—, entonces soy conducido, también por esta exigencia, a una instancia que está más allá del mundo físico y más allá del hombre: esa instancia actúa como la presencia de una atracción, como la presencia de un foco de realidad al que el hombre tiende. Desde mí mismo, pues, soy arrojado en las manos de Dios.

Tenemos, así, los tres temas, orgánicamente encadenados: el mundo, el hombre, Dios. ¿Qué nos falta? Nos falta la relación por la cual estoy vinculado con el mundo y estoy vinculado con Dios. Algún día puede que yo pregunte, no por el mundo, ni por el hombre, ni por Dios, sino por el modo en que yo accedo al mundo y accedo a Dios. En este momento aparece el cuarto tema de la filosofía. Aquí, el tema no es ya un ser, en sentido fuerte y substancial; aquí, el tema es una relación. La pregunta, históricamente, ya no es ¿qué es el mundo?, ¿qué es el hombre?, ¿qué es Dios?, sino ¿cómo es posible el conocimiento del mundo, del hombre o de Dios? A las primeras, en filosofía, se las llama preguntas de tipo ontológico; a las segundas, de tipo gnoseológico.

Pero nos faltan aún dos temas que hemos citado en nuestra enumeración. ¿Cómo aparecen según el desenvolvimiento problemático que nosotros hemos pretendido esbozar? Bueno; parece natural: primero el hombre pregunta por lo que hay, por aquello que le es inmediatamente dado: por las cosas con las cuales simplemente se encuentra. Se trata de una especie de descubrimiento circunstancial. Circunstancia quiere decir esto: los *estantes*, los seres que están *circum*, a mi alrededor. No carecerá de sentido que la pregunta filosófica se oriente, en primer lugar, a los seres que están dados en la circunstancia, sin mi participación; a los seres que no dependen de mí, porque son los primeros que encuentro.

Pero un día la inteligencia del hombre descubrirá que en el gran ámbito de su circunstancia, además de los seres natural o sobrenaturalmente dados, además de los objetos con los cuales naturalmente se encuentra y que tienen, en sí y desde sí, una existencia no depen-

diente del hombre, hay otros objetos que no son naturales, que no le son dados, que el hombre construye y que, paulatinamente, van llenando esa circunstancia hasta constituirse en una superestructura. Ese día el hombre ha descubierto, de modo temático, el mundo de la cultura. No quiere decir que antes no hubiera reflexionado sobre estos objetos; quiere decir que ahora son el centro de su preocupación.

Estamos, pues, desde el punto de vista de una fenomenología de los temas, ante un orden: el orden que asciende, que va desde los objetos y el hombre hasta Dios y que distingue luego lo dado de lo construido por el hombre. Nos falta ver, aún, cómo ese todo de realidad se me da unitariamente en una especie de horizonte globalizador. Queremos decir: tengo el mundo de los objetos dados, el mundo de la sensibilidad con sus características; tengo el mundo del hombre, la realidad de mi experiencia, en la que descubro tendencias, apetitos, afectos, inteligencia, voluntad; tengo a Dios, fundamento de esa realidad, *arché* última hacia cuyo centro confluye todo lo que hay; tengo mi conocimiento: mi reflexión, que trata de observarse a sí misma; tengo los objetos de la cultura como nuevo ámbito tendido sobre la naturaleza por la capacidad creadora del hombre. Tengo todo eso, pero ¿dónde se da todo eso? ¿Cuál es el marco, la pantalla, el lugar, diríamos, donde todas esas cosas y las que no lo son se revelan? Mi existencia, mi existencia humana como estructura, como todo no reducido a la idea de sujeto, según lo entendía el idealismo, sino visto a la manera de una abertura fundamental por donde penetran las cosas y por donde me asomo a ellas.

Estamos, pues, en el último de nuestros temas.

Hemos tratado, así, de aproximarnos a una fundamentación autoreveladora de los temas, por una especie de fenomenología, por una especie de descripción.

Ahora trataremos de ver si la historia concreta de la filosofía puede justificar dicha descripción. Hubiera sido lo mismo hacerlo de otra manera. Ver primero la historia y extraer de ella, por inducción, la línea de los temas. Nosotros hemos pretendido una descripción sistemática, pero, tal vez, no hay que preocuparse. Tal vez esta descripción haya sido muy influida por la historia que estaba debajo, flotando como una muy presente ausencia.

Pero antes de entrar directamente en la exposición histórica de los temas, importan algunas aclaraciones, algunas precisiones. Cuando nosotros decimos que en determinado momento de la historia uno es el tema que da el tono a la filosofía, no queremos decir que los otros temas se encuentren ausentes. Tal intepretación falsearía nuestro pensamiento y, lo que es más grave, traicionaría la verdad histórica. Lo que nosotros queremos decir es, simplemente, que los otros temas juegan un papel más bien secundario frente a aquel que está en el centro de la atención filosófica. Por ejemplo, es indudable que todos los filósofos medievales se han ocupado del tema del hombre, del tema del mundo, inclusive del tema del conocimiento, y es ejemplar, en este caso, la disputa sobre los universales. Pero la cuestión central es el tema de Dios. Inclusive las soluciones que se dan al problema de los universales dependen de las soluciones que se dan al problema de Dios.

Bien; con estas aclaraciones entremos en materia. Todos ustedes saben, con mayor o menor precisión, que la filosofía nace como una reflexión sobre el tema del mundo. En el principio la filosofía es eso: un conocimiento, o un intento de conocimiento, de lo que el mundo es, entendido como naturaleza. De allí que, en las historias de la filosofía, nosotros nos encontremos con que al primer período de la filosofía griega se le llama período cosmológico; es decir, período en que prevalece la ciencia o teoría del cosmos, del mundo. Lo que los presocráticos quieren saber, en definitiva, es cuál es el elemento constitutivo de la realidad, vista como síntesis de todo lo que hay. Y lo que encuentran, cronológicamente, lo que pretenden encontrar, lo que afirman haber encontrado es que ese elemento es un elemento material o un elemento cuantitativo o un elemento entitativo; es decir, unos dicen que la realidad está fundada en cierta materia; otros que lo está en las relaciones de cantidad, numéricas y geométricas y, otros, en la idea de ser. (Nos parece, a pesar de las tesis sustentadas por Jaeger y Mondolfo, que en conjunto ofrece mayor inteligibilidad didáctica la división de la filosofía griega en los clásicos períodos: cosmológico, antropológico y teológico.)

De allí, inclusive, la división en escuelas. Ustedes lo saben y lo pueden constatar en los textos de historia. Para los jónicos primitivos: Tales, Anaximandro, Anaxímenes, lo que hay debajo de los fenó-

menos es el agua, el *ápeiron* —la materia indeterminada— o el aire. Estos elementos se piensan como *arché,* como el principio, desde distintos puntos de vista: son el *principio temporal,* cronológico, en tanto allí comienzan las cosas; son el *principio según la naturaleza,* porque de ellos están hechas las cosas; son el *principio como fundamento,* en cuanto sobre ellos se sostienen las cosas, y son el *principio jerárquico* porque las gobiernan.

Como estos elementos son vivos y la realidad entera consiste en ellos, la realidad entera es viviente; es la idea *hilozoísta.* Por otra parte, como la vida es característica de lo divino, entonces, si todo está vivo, todo es Dios; *pánta plére Theón,* dice Tales: todo está lleno de Dios. Claro, para Tales, Dios también es trascendente; para los otros, no.

Es claro que hay matices diferenciales. Siempre la investigación responde a la pregunta con que, habíamos dicho, nacía la vida teórica: ¿qué es la naturaleza?, pero, a veces, eso que la naturaleza es, no está constituido por un ser propiamente físico, aunque sea indeterminado, sino por lo que podríamos llamar una ley o un orden, como es el caso de los pitagóricos. Ustedes van a ver, en las historias de la filosofía, que, según los pitagóricos, el principio de la realidad es el número, la cantidad. Yo diría que el fundamento de la realidad es para ellos la mensurabilidad, la inteligibilidad que las relaciones cuantitativas establecen entre los elementos. Una interpretación así podría prolongarse. No se trata aquí de establecer cuál es el elemento material del mundo; se trata de decir que el mundo tiene su ser como mundo, como orden, en cuanto se sujeta a las leyes matemáticas, a los principios de la matemática.

También con Heráclito pasa algo parecido. Es corriente decir que para Heráclito el fundamento de la realidad es el fuego. Pero hay que agregar que tal vez el fuego material no sea sino una idea, una metáfora para hacer inteligible su pensamiento. La *arché,* el principio, el fundamento que busca es el devenir, el cambio, la mutabilidad; algo que a sí mismo se consume constantemente, como el fuego, y el fuego, por su movilidad, por su dinamismo, sirve bien para expresar la idea del cambio, de la mutación continua; *pánta rei,* todo fluye.

El fuego es, pues, el fundamento de lo que hay en Heráclito. Todo cambia, todo es como el fuego: un proceso de transformación.

Pero algo no cambia, el cambio mismo que permanece. Este fuego, este *Dios-fuego* de *Heráclito* es el *Logos* que da razón del mundo por un proceso de degradación, de condensación: fuego, aire, agua, tierra, y explica el reintegro de todo lo que hay al seno de la divinidad, del fuego divino, por un proceso de recuperación: tierra, agua, aire, fuego. Este círculo, esta caída y ascenso, es eterno; es el eterno retorno del todo.

Frente al pensamiento heracliteano se levanta la escuela eleática. En primer lugar Jenófanes, que afirma el monoteísmo, la existencia de un Dios separado del mundo; a quien se llama el teólogo de la escuela. (Ésta es la interpretación clásica; hoy las cosas no son tan claras.) En segundo lugar Parménides, el filósofo, que decididamente niega la filosofía de Heráclito. Claro, Parménides no niega que, para los sentidos, todo cambie. No; Parménides sabe que todo cambia en el orden de los fenómenos y la sensibilidad. Lo que Parménides va a decir es que, por eso, porque aparece cambiante, el mundo de los fenómenos es falso; que hay otro mundo, otra realidad por debajo o por encima de la fenoménica y que esta realidad es inmutable, eterna; es la realidad del ser. Por eso cuando habla de esta verdad, del *ón*, del *ser*, titula a su poema: *tà prós tén aletheian*, sobre las cosas de la verdad; pero cuando habla de lo que aparece a los sentidos el título es: *tà prós dóxan*, sobre las cosas de la opinión.

Y prueba esta división analizando la idea misma del ser, según el principio insoslayable de la inteligencia: lo que es, es; lo que no es, no es. Como este principio es absolutamente válido, de allí se sigue que no hay mutabilidad; porque mudarse, para el ser, sería pasar de lo que es a lo que no es; pero decir que de lo que es se pasa a lo que no es, es decir, que el no ser es; cosa que contradice el principio de Parménides. Y tampoco el ser podría tener principio; pues si tuvo principio, ¿qué había antes? Si se dice que había el no ser, se viola el principio, pues esto implicaría la afirmación de que el no ser, era; si se dice que ya había el ser, entonces no hay nacimiento. Las cosas que se mundan, las cosas que cambian, pues, son falsas simplemente. La *arché*, el fundamento, para Parménides, es el ser, uno, inmutable, eterno.

Por último nos quedan los atomistas. Con ellos, con Empédocles inclusive, se empieza a intentar la solución de la antítesis *ser-devenir*,

de la antítesis que se había planteado con el pensamiento de Heráclito y la escuela eleática. Para Empédocles, el fundamento de las cosas no es *el* fundamento, sino *cuatro fundamentos;* hay cuatro cosas que están debajo de la realidad como elementos constitutivos: la tierra, el agua, el aire y el fuego, y estas cosas, mezclándose por virtud del amor y de la discordia, engendran los objetos. Los elementos y las fuerzas permanecen siempre en lo que son, y en esto se parecen al ser de Parménides, pero por la mezcla, por la agregación o separación y por la proporción en que se mezclan, aparecen diversificados en seres. Y la agregación y separación impuesta por el amor y por la discordia tienen las características del devenir de Heráclito. Más tarde, con Anaxágoras, la cosa seguirá complicándose: los elementos no son cuatro, sino un número indeterminado y hay tantas clases de elementos como clases de apariencias. Nosotros vemos agua porque hay partículas de agua que prevalecen en ese elemento y le dan su característica; vemos huesos porque hay partículas de hueso que prevalecen en el objeto hueso; vemos madera porque hay partículas de madera que prevalecen en el objeto madera. Es decir, que estas partículas serían especies de átomos cualitativos; *homeomerías* las llama Aristóteles. Y el principio de movimiento sería el *nous*, la *mente* o *inteligencia*, por la cual la idea de Dios empieza a perfilarse en Anaxágoras.

Finalmente, llegamos a los atomistas propiamente dichos: a la escuela de Demócrito. Aquí, los átomos son masas de materia, en número infinito, moviéndose en un vacío infinito, *ab eterno*, y formando, por las agregaciones y desagregaciones de estas caídas, infinitos mundos en movimiento.

Con esto hemos bosquejado la aparición y desarrollo del tema del mundo y las respuestas dadas por la filosofía griega presocrática. Nunca como entonces, tal vez, volverá a monopolizar de tal modo la atención de la filosofía y de la ciencia; aunque entonces ya, en sus últimas expresiones, la atención de la filosofía venía desplazándose desde su horizonte hacia el horizonte del hombre.

El tema del hombre, en la filosofía griega, adviene propiamente con los sofistas y con Sócrates. El primero es Protágoras, para quien *Pánton khrematon métron ánthropos, ton men ónton os estin, ton*

de ouk ónton os ouk estin; el hombre es la medida de todas las cosas (*khremáton:* aquí hay un problema en el que no podemos entrar ahora), de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son (Diels, 80 B1); el segundo es Gorgias, que en propiedad no se ocuparía del hombre en cuanto tal, sino del conocimiento; pero la figura que da un sentido a lo que se llama el periodo antropológico es Sócrates.

De lo que se trata, si se lleva la cuestión hasta el preguntar mismo que caracteriza a la filosofía, es de que, ahora, la pregunta de la filosofía, que iba dirigida temáticamente al mundo en cuanto naturaleza, cambia de sentido. Lo que importa no es saber simplemente qué sea el mundo, sino saber qué sea el hombre; sobre todo, de saber qué sea el hombre en razón de la conducta que debe observar en el mundo. Y la filosofía, que era un preguntar sobre el mundo, se transforma en un preguntar sobre el hombre y sobre la conducta del hombre en el mundo. Esto es lo que hace Sócrates al adoptar explícitamente el lema de Delfos: *gnozi seautón, conócete a ti mismo.* Es decir, lo que Sócrates pregunta ya no es por el ser del mundo, por si el ser del mundo es el fuego, el aire o el átomo; Sócrates pregunta por el ser del hombre y, cuando tal cosa pregunta, se encuentra con que el ser del hombre se define por su situación como un ser que sabe, o, por lo menos, como un ser que quiere saber, aunque su primer conocimiento filosófico sea el de su propia ignorancia. Por eso, la misión del hombre en cuanto ser que quiere saber, es, en Sócrates, la misión de definir; de decir, en definiciones, lo que el hombre y las cosas son. Pero cuando Sócrates descubre esto, cuando descubre al hombre como ser que quiere saber, descubre, simultáneamente, que entre todas las cosas hay una que importa saber, una que importa conocer de modo decisivo: la virtud. Lo que se necesita saber es lo bueno y, entonces, sobre el plano desnudo de lo que es, de las cosas que sencillamente son, Sócrates estatuye filosóficamente el plano de lo que debe ser. Porque conocer lo bueno no es conocerlo y quedarse tan tranquilo, sino que lleva en su seno una exigencia: la exigencia de ejecutarlo, de realizarlo, de actualizarlo. El tema del hombre, pues, acaba de ingresar a la meditación filosófica, trayendo consigo el tema de su conducta.

Por eso dice Jenofonte que "él (Sócrates), no trataba sino de asuntos humanos, estudiando qué es lo piadoso, qué es lo sacrílego; qué es lo honesto y lo vergonzoso; qué es lo justo y qué lo injusto; qué es sensatez, qué insensatez; qué la valentía, qué la cobardía; qué es el Estado y qué el gobernante; qué es mandar y quién manda; y, en fin, acerca de todo aquello cuyo conocimiento, estaba convencido, hacía perfectos a los hombres y cuya ignorancia, al contrario, los rebaja, con razón, volviéndolos esclavos" (*Mem.*, I, I, 11-17).

Es claro que este preguntar de Sócrates, que ha descubierto lo bueno y, junto con lo bueno, lo bello, lo justo, lo verdadero, como ideas, como esencias o como conceptos, va a resultar muy importante en la historia de la filosofía, pues hará que Platón, en función de aquellas ideas que él lleva a plena claridad, se plantee, no sólo el problema de la conducta, sino su sentido último. Si la vida del hombre está regida por ciertas ideas, por lo verdadero, por lo justo, por lo bello, por lo bueno, y si en el mundo sensible no están la Verdad y la Justicia, ni la Bondad, ni la Belleza, entonces Platón dirá que la vida del hombre no está limitada al mundo sensible, sino que lo trasciende, pues aspira a la contemplación de las ideas en el mundo supraceleste. Con esto trae Platón a la filosofía el problema expreso de la inmortalidad del alma con sus pruebas.

Ahora bien, es con Aristóteles con quien el tema de Dios dará el sentido a toda su filosofía. Claro que la idea ya está en Platón, pero la verdad es que Platón nunca había afirmado la idea expresa de Dios como último fundamento de la realidad. El Dios de Platón, el demiurgo, está sometido a las hipóstasis ideales, por un lado, y es, por eso, un Dios dependiente; no es propiamente Dios, entonces. Y por el otro, cuando habla de la idea del Bien, como razón última y primer fundamento de la realidad, llama *divina* a la idea del Bien, pero no la llama Dios. Por lo demás, nos parece que Platón concibe siempre a Dios, o a *lo divino*, en función de la inmortalidad personal, desde el punto de vista de una filosofía movida por el afán de salvación. El tema seguiría siendo el hombre, pues, y el Dios platónico no sería sino un momento dialéctico en la marcha del hombre hacia su destino.

Por eso decimos que quien pone este tema científicamente ante la inteligencia es Aristóteles, cuyo libro XII de la *Metafísica* es expre-

samente una teología, un tratado del primer principio, de Dios, al que llega la inteligencia por el riguroso desenvolvimiento de sus posibilidades frente a los datos de la realidad. Lo mismo ocurriría con el libro VIII de la *Física* y su tratamiento del primer motor.

Es claro que estas afirmaciones deben tomarse con todo cuidado. La acentuación de un tema en determinado filósofo no implica que los otros se encuentren ausentes. Dios ya había sido afirmado, por cierto, en la filosofía griega, antes de Aristóteles. Jenófanes lo señala cuando dice: "Todo entero ve; todo entero percibe; todo entero concibe". Anaxágoras dice que la "inteligencia ha ordenado todas las cosas" y que "la inteligencia es independiente, no está mezclada con cosa alguna". Sócrates no sólo ve en la naturaleza los rastros de una inteligencia, sino que afirma la existencia de un poder bueno, que inclusive quiere el bien de los hombres. Platón va más lejos; plantea las pruebas mismas de su existencia. En el *Timeo* y el *Sofista* se refiere a la primera causa eficiente, en las *Leyes* al motor, en el *Timeo* mismo a la causa final. Pero este Dios, como ya dijimos, o es el demiurgo sometido a las ideas, y entonces no es Dios, o es la idea del Bien que está por encima de todo, pero que ya no se piensa como Dios personal. Por lo demás, repetimos, el nervio secreto es en Platón el tema del hombre, porque las ideas, la reminiscencia, no son sino la prueba de "lo divino en nosotros"; el problema de la salvación que nos conmueve.

En cambio, con Aristóteles la cuestión se hace teórica en sentido estricto. Dios es acto puro, primer motor, pensamiento que se piensa a sí mismo. La idea de Dios es aquí una pura exigencia de la inteligencia; su existencia es una cuestión científica. Y su definición quizá sea insuperable: *Dios es un viviente eterno y perfecto;* o, en el texto siempre recordado, Dios *estin è nóesis noéseos, nóesis,* es el pensamiento del pensamiento que a sí mismo se piensa (*Met.*, 1074 D, 34-35).

Tenemos, pues, los tres primeros temas: el mundo, el hombre, Dios. Tratemos de ver, sintéticamente por cierto, los rasgos que definen el pensar griego sobre cada uno en contraposición a los otros grandes períodos históricos:

I. —EL TEMA EN EL MUNDO.

a) *Los griegos.* —En general, el problema de la realidad, para los griegos, ha sido el problema del movimiento y sus dificultades inteligibles: lo que ahora no es, luego es, y *ad invicem.* Como solución de la aporía, al fin, la filosofía griega concluye: hay movimiento, pero éste es ordenado; la realidad es un *kósmos*, no un caos. Veamos la raíz de la solución: ¿cómo puede ser ordenada, por qué es ordenada la realidad? Porque toda ella tiene comienzo en un mismo principio (*arché*) y se regula según una ley (*Logos, Nous*).

En general, ese mundo es finito y se mueve también en ciclos finitos y legales según la necesidad de su ley, que puede ser más o menos inmanente o más o menos trascendente. Lo importante es que siempre, el mundo, en relación con su principio (la *arché*), es necesario; hay una relación *ex anánke.* Y que repite, según tiempos fijados por la ley o por el destino, un fin y un recomienzo: la *ekpírosis*, la catástrofe por el fuego de Heráclito y los estoicos; la reparación de la injusticia de Anaximandro; la dialéctica del amor y del odio en Empédocles o los ciclos de la escuela pitagórica y de Platón. Tan férrea como en todos ellos es la necesidad aristotélica en cuanto al mundo y su principio. La materia prima, el acto puro y la tendencia de aquélla por éste, existen eterna y necesariamente.

b) *Los cristianos.* —*In principio creavit Deum coelum et terram,* dice el *Génesis* (I, 1). Si analizamos toda la tradición de hermenéutica crítica o común, lo primero que introduce el cristianismo, como diferencia radical con los griegos, es la idea de creación y, con ella, la idea de la nada. El mundo ha sido creado y creado de la nada, *ex nihilo sui et subjecti*, como dicen los teólogos. Si consideramos los dos términos de la relación entre Dios como principio y el mundo como su efecto, el lazo que los une cambia tanto, que lo pensado es radicalmente distinto en cada caso. Fuera de Dios no hay ni materia, ni ley, ni ideas que limiten su acto; pero lo más importante es que tampoco hay una determinación interior que lo mueva: Dios crea *quia voluit*, ya lo dijimos. Por eso el cimiento metafísico del mundo cristiano es la libertad. Desde luego que no estamos ante una

libertad arbitraria, pero estamos ante la libertad. La imagen de las cosas es bastante clara: *aquí* está el mundo y *más allá* siempre más allá, está Dios. Lo que no quiere decir, sin embargo, que el mundo haya sido abandonado por Dios después de la creación, o que el mundo sea una cosa y Dios otra —como *dos cosas*—. Dios está en el mundo *non essentiale sed causale*, dice Santo Tomás, y la causalidad creadora no sólo actuó una vez, actúa siempre en la conservación del mundo.

El mundo griego es casi siempre finito en el espacio, infinito en el tiempo, circular, necesario. Ahora, en la imagen cristiana tenemos que el mundo es finito de todas maneras: en el espacio y en el tiempo, y por eso, también, en la historia. Tan finito aquí, en la historia, que, para los medievales —desde antes de San Agustín, desde las primeras comunidades cristianas—, la expectación del reino de Dios que entonces ocurría era el fin de los tiempos. Los cuatro imperios de Daniel ya habían pasado; las siete edades, como siete días, también; "vivimos en la sexta edad del mundo *que corre ahora*" (*D. C. Dei*, XXII, 30). Se acabaron los ciclos, pues; el mundo se mueve bajo el signo del sentido, de la prueba, de la vía que conduce a su meta: Dios. En él, todo está ordenado hacia ella, pues *creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores*, y por eso, en cuanto realizan el mismo fin, las creaturas se unen por cierta *connaturalem amicitiam* (Santo Tomás).

Por último, la libertad que hay en el cimiento de la creación sigue circulando siempre. Queremos decir: este mundo, que es legal, necesario en cuanto realiza sus propósitos, puede ser penetrado y conmovido por Dios; posee una capacidad obediencial, se pliega obediente, como arcilla, a las manos de su creador. De allí el milagro, categoría sin la cual el cristianismo no puede ser pensado. El milagro es una categoría religiosa, por cierto, pero también lo es filosófica en este contexto. Pues el milagro que no es, en el fondo, sino una consecuencia de establecer la absoluta primacía de los valores personales sobre los cosmológicos, no es ningún milagro, para el pensamiento, si previamente se ha establecido que el fundamento del mundo es una Persona creadora.

c) *Los modernos.* — La imagen cósmica se transforma con los modernos. Antes era infinito Dios y todo lo demás finito. Antes,

arriba, éter, era distinto que *abajo*, tierra. Pero viene la crisis renacentista preanunciada por N. de Cusa, y se prueba: que la tierra no es el centro del mundo (Copérnico), que el todo es materialmente homogéneo (Galileo). Y Giordano Bruno extrae las conclusiones: si la tierra no es el centro del mundo, tampoco lo puede ser el sol, porque el mundo es infinito y, en un mundo infinito, cualquier lugar puede ser su centro. Pero si el mundo es infinito, como no puede haber dos infinitos, ¿dónde está Dios? No fuera del mundo, porque no hay fuera; entonces Dios está dentro, es inmanente a un mundo infinito. Y al fin, de tales raíces, tendremos: un mundo infinito en el espacio, infinito en el tiempo, infinito en su dinamismo. Además, como todo es homogéneo, *lo de aquí*, la tierra, es lo mismo que *lo de allí*, el cielo, y la ciencia del hombre vale para todo. Se pierde el sentido del misterio y todo queda, por así decir, al alcance de la mano. Y lo mismo pasa con Dios: si el Dios infinito es el mundo mismo, lo que de Dios está en mí, *eso* es el Dios auténtico. De allí nacen todas las formas del subjetivismo religioso.

Ésta es, en el fondo, la idea del mundo moderno más eficaz: la que rebrota en Spinoza con el agregado de su estructura matemática; la que vuelve con los románticos; la que se prolonga en Hegel, inclusive en Comte y aun en los marxistas o en el pensar evolutivo de la naturaleza y de la historia.

d) *El hombre actual.*—Ahora, en nuestras cabezas, el mundo vuelve a ser finito, parece. Dicha finitud alcanza a su estructura (relatividad einsteniana) y al tiempo (entropía). Por lo demás, la materia, la materia confundida primero con Dios, luego con el ser, se disuelve: eso como si la ciencia del hombre, por así decir, hubiera pasado al otro lado de la cortina y se hubiera encontrado con que no hay ninguna materia como cosa. La materia, por eso, vuelve a ser "aquello con lo que algo se hace", el contenido de una estructura y nada más. Y el mundo, si no es físicamente una realidad de formas —para los físicos—, es por lo menos una realidad de estructuras que responden a ciertos ritmos, a cierta inteligibilidad. Y puede que, en cualquier momento, uno se pregunte qué sería una realidad, hecha de inteligibilidades, sino el resultado o la expresión de una Inteligencia.

II. — El tema del hombre.

a) Para los griegos, muy rápidamente, por cierto, el hombre es por la *psiché*, por el alma (aire) que lo mantiene unido (Anaxímenes). El alma, que primero es un soplo, se sustantiviza y resulta la *psiché* de Platón, con antecedentes en Pitágoras, en Empédocles. La *psiché* es un alma sustantiva y está de paso, como quien dice; ha vivido antes y vivirá después. Por eso el alma y el cuerpo están unidos accidentalmente, como el piloto a la nave o como el prisionero en la prisión. Con Aristóteles se unen: son entre sí forma y materia, acto y potencia, de donde resulta que ya no hay reunión de dos sustancias. El hombre es una sustancia compuesta de dos principios entitativos. Su diferencia específica con los animales es la racionalidad, pero en el hombre, además, hay lo divino, que viene de afuera: el *nous thirathen*, la inteligencia separada. Por eso parece que en Aristóteles no hay inmortalidad: cuando se disuelve el compuesto ya no hay más hombre. Lo que sería inmortal, en todo caso, sería la inteligencia separada.

b) El hombre cristiano, en cambio, es *imago Dei*: hagamos al hombre según nuestra imagen y semejanza, dice el *Génesis*. Pero como Dios no es uno, sino tres, tampoco el hombre es uno, sin más. Es una substancia en la cual la *imago Dei* quiere decir que conserva las huellas de la Trinidad. De allí el *esse, intelligere, amare*, que representan al Padre, al Hijo y al Espíritu. A la *imago Dei* de la creación se agrega la filiación divina de la Redención: el hombre ha caído y Dios, en la Persona del Hijo, lo ha rescatado. Por otra parte, el hombre, además de estar abierto hacia afuera por el vínculo inteligible del Logos, está abierto hacia adentro porque el Logos es también constitutivo, interior. Por último, aunque inmortal, el hombre empieza a contar con el tiempo, y aparece el hombre biográfico, el hombre de las *Confesiones*, cuya subjetividad es como un abismo, sin límites.

Las mismas ideas, pero ahora con contexto aristotélico, siguen resonando en Santo Tomás: el hombre es compuesto de alma y cuerpo, sólo que el alma, de suyo, es *subsistente*. Con la subsistencia se vincula el problema de la persona: el hombre es un absoluto que

además de sus fines mundanos tiene un fin trascendente: el encuentro con Dios. Pero el encuentro con Dios es el encuentro con Cristo, y, por eso, la edificación del hombre es la edificación de Cristo en nosotros. El motor de la edificación es el amor: cada hombre edifica en sí lo que ama: *Terram diligis, terram eris. Deum diligis, Deum eris,* con palabras de San Agustín. Es la línea de la *charitas* paulina, que culmina con la teología de los Dones y su *Theopoiesis.*

Por eso el hombre es y seguirá siendo un *magnum mysterium,* una contradicción o una paradoja en todos los pensadores cristianos, como encuentro de lo finito y lo infinito, de la gracia y la naturaleza, de la gloria y el pecado.

c) Con el Renacimiento aparece la idea de la *aedificatio* como constructiva del ser, cuyo ápice se alcanza en Pico de la Mirándola y que seguirá creciendo hasta el pensar existencial. En el *De hominis dignitate* se dice que el hombre no es una esencia, no es una naturaleza. Dios lo creó sin ella y le dijo: Te consigno a tu albedrío, según el cual determinarás tu naturaleza. Con esta idea de que el hombre se hace, es lógico, se vinculan otras: la de que el hombre hace la política y hace la religión. En el fondo es el nacimiento del subjetivismo. Pero el hombre no se hace *sólo* hacia adelante; se hace también hacia atrás, reconquistando su pasado. La reconquista del pasado implica la *formatio hominis* en la historia, en los clásicos; la construcción del futuro, todas las técnicas científicas que dominan y usan, para el hombre, la naturaleza. Y la marcha es progresiva, por eso *histórica.*

Sin detenernos en el hombre separado de Descartes, en el hombre fenoménico del empirismo y en el ciudadano de los dos mundos de Kant, como tampoco en el animal hombre de los evolucionistas o en el *homo oeconomicus* de Marx, veamos la culminación de todo.

d) Para la filosofía existencial, el hombre también está consignado a su libertad, como en Pico. Pero si en Pico había una naturaleza exterior al hombre, con su legalidad intrínseca, ahora tampoco la hay. Ahora el hombre se hace y hace todo: toda la realidad son perspectivas del hombre. Pero eso que hace no es sino iluminar un intervalo entre dos nadas. ¿Todo es nada, entonces? No, porque en su nada el hombre hace lugar al ser: *es el ser quien llama desde la apertura del hombre.*

También hay la línea del yo. Una filosofía del Yo podría poner sus orígenes en Fichte, en Feuerbach. Después se complica con las psicologías de la profundidad en Freud, Jung, Szondi. Pero los momentos metafísicos de esta línea habría que ponerlos en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Tiene mucha importancia en Lavelle, en Sciacca y finalmente se estructura como doctrina en Martin Buber. El hombre no es cosa; el hombre es la relación yo-tú que implica un Tú eterno. Por eso el hombre, en cuanto hombre, es religioso: está religado con un fundamento al que no se le puede tratar racional, sino presencialmente. Así, los filósofos hablan *de* Dios o *sobre* Dios; el hombre habla *a* Dios.

III. — El tema de Dios.

a) Para los griegos hay un problema insoluble entre el Dios personal y el Dios como fundamento. Cuando se unifica la realidad en el fundamento, Dios es *arché*, principio, pero no es personal. Cuando es personal, no es principio, no es fundamento, es uno de los dioses. Por eso el verdadero Dios griego es *to theion*, lo divino, y no *Theos*, una persona. Sus nombres son muchos: *arché, logos, to En, to On*, el *Nous*. Sólo cuando el ser de Parménides se une con el Ser del *Éxodo*, tendremos el Dios cristiano, a Dios. El Dios griego está limitado por la materia como potencialidad; por las ideas, por la necesidad, por el destino, por el ciclo cósmico. En Platón, el Demiurgo depende de las ideas y trabaja con una materia preexistente; en Aristóteles hay dos principios, la materia primera y el acto puro; en Plotino todo sale de Dios, por cierto, *pero todo sigue siendo Dios*, y por eso hay emanación y no creación.

b) Y es aquí donde se plantea la cuestión radical entre el Dios de los griegos y el Dios de los cristianos. Cualquiera que sea la concepción de los griegos, siempre queda que Dios no es creador. La idea de creación implica que Dios *da todo el ser* y que lo da sin que la creatura sea un Dios prolongado o extendido. El acto propio de la creación no es informar, dar formas a algo; al ser que ya existe, ni ordenarlo según lo mejor, ni atraerlo eternamente, sino dar el ser, la existencia misma, que los seres poseen por participación analógica

ad extra. Por eso la creación es un acto de libertad: nada en Dios, nada fuera de Dios pide o limita la creación. Además hay dos creaciones: la de la naturaleza y la de la Gracia. De allí que, en los cristianos, el tema de Dios se complica inevitablemente con el tema del hombre. Al fin Dios —Cristo— es también el hombre, el hombre ejemplar y el hombre mismo es *imago Dei* en los dos sentidos: imagen de Dios en la creación e imagen de Dios en la Redención. Tanto la creación como la Redención, por otra parte, son efectos del amor, y esta última, formalmente, es *propter nos homines et propter nostram salutem.* De allí que toda la dialéctica histórica que culmina en el Cristo de la Cruz y se resolverá en el Cristo de la Gloria, tiene como sentido la salvación del hombre. Sin embargo, no se relativiza el tema de Dios, porque al fin la salvación del hombre también ocurre *ad majorem Dei gloriam.* Por eso en la filosofía cristiana, no en la filosofía —como diría Nimio de Anquín—, sino *en la conciencia cristiana,* Dios es y era principio, en la creación; camino, en la Redención; fin, en la gloria.

Y Dios, para la metafísica, será el Ser. Aquí es donde el universo cristiano, por obra de Santo Tomás, alcanza su nivel más alto. ¿Qué ha dicho Dios de sí mismo en la Escritura? *Ego sum qui sum.* Bien: ésa es la definición de Dios. Dios es el ser en quien se identifican la esencia y la existencia: océanos de ser limitados por sí mismo no más, es decir, ilimitados, llenos, eternos.

Y si pensamos las cosas a fondo, esta conclusión nos muestra que no hay un Dios de los filósofos (el Ser) y un Dios de los cristianos (el de Abraham), cosa que tanto torturaba a Pascal. Hay Dios, que es el Dios de los filósofos *porque* es el Ser; que es el Dios de los cristianos *porque* ese ser es personal.

c) Como en el tema del mundo y del hombre, el Renacimiento trae otra cosa. El Dios de Giordano Bruno, que será luego el Dios de Spinoza, es todo porque va dejando de ser Dios para ser el mundo. Se parece al Dios presocrático o al Dios de los estoicos, como *Pneuma spermatikós;* como espíritu que mueve las cosas. Claro que en Descartes hay tres substancias: la divina, la pensante y la extensa. Pero como no se puede echar un puente entre estas últimas, Spinoza extrae la conclusión, que restaura la imagen de Bruno: no hay más que una substancia, Dios, con infinitos atributos. Propiamente Dios

es el dinamismo de la realidad. *Natura naturans,* como por primera vez dijo Averroes. Y, más tarde, el mundo es la epopeya de Dios, la gesta de su Idea, donde Dios mismo se gesta, se hace (Hegel).

No podemos entrar, por razones de espacio, en otra idea de Dios: la del puro racionalismo, la del Deísmo, la del Dios arquitecto, cuyos perfiles no nos parecen responder a las exigencias más profundas del hombre moderno, en cuanto llamadas a desembocar en el pensar actual.

d) Finalmente, Dios ha muerto, sostiene Nietzsche, y por eso crece el desierto, avanza la nada. Según Buber, esta idea puede significar que Dios no aparece ya a los hombres, pero quizá sea porque el hombre ha cerrado los caminos que muestran a Dios. Dios ha muerto quiere decir que ha muerto el corazón del hombre.

Dios está allí, sin embargo, y nos espera. No hay más que cambiar la orientación de nuestra mirada o mirar más hondo. Allí en la hondura del tú o detrás, en la cálida tiniebla de nosotros mismos (Lavelle), brillará la luz de Dios y renacerá el corazón del hombre. Nosotros pensamos que sí, pero que quizá no dependa todo de nosotros. *Yo* cambiaré vuestro duro corazón de piedra por un blando corazón de carne, dice el Señor.

Por eso, mejor que hacer tantas cosas, sería esperar un poco, confiar en Él y *pedirle que lo haga.*

Lección XI

EL TEMA DEL CONOCIMIENTO: KANT

Y ahora, luego de visualizar los tres primeros horizontes o temas de la filosofía en su desarrollo histórico, pasemos al cuarto: al tema de nuestro propio conocimiento. Aquí, como en los anteriores, hay un paso lógico, una articulación interior que nos explica el proceso de su aparición como tema central de la filosofía. En realidad, el progreso de las ciencias particulares, sobre todo el crecimiento y el éxito de la investigación experimental, la ampliación del campo geográfico y el desarrollo especial de ciencias como la astronomía, producen la crisis de la concepción del mundo fundamentada parcialmente en Aristóteles y sostenida por el pensamiento medieval. Lo que entra en crisis, en verdad, hoy lo sabemos, no es tanto la filosofía de Aristóteles en cuanto tal, sino su física, su física como ciencia experimental, de hechos. (Pues en Aristóteles hay otra Física, la filosófica, de la cual no se ha dicho la última palabra.)

Como consecuencia de tal crisis nace el cuarto tema. Ya está presente, indudablemente, en Bacon, en Descartes; aún antes, en la misma Edad Media, con Nicolás de Autrecourt, con Occam; pero alcanza el despliegue total de sus posibilidades en Kant. El detalle de su desenvolvimiento es largo y complicado y presenta facetas de inesperados matices, por cuya razón no podremos seguirlo pormenorizadamente. Por eso, lo que yo quisiera mostrarles ahora, como sentido general del tema, es, más bien, el campo de su intención, la orientación de la tarea filosófica que este tema supone y su concreto planteo, en

Kant, sin entrar en las distinciones que podrían hacerse para cada momento histórico, como hicimos con los temas anteriores.

Y lo importante, aquí, es que tal intención no apunta a los objetos exteriores, no tiene por objeto algo propuesto al hombre desde afuera, sino que ahinca su afán investigador en la relación misma por la cual el hombre conoce los objetos que le son dados a su consideración. Por eso, para todo este tipo de filosofar, y muy especialmente para Kant, ya no es cuestión urgente averiguar qué sea el mundo y qué sea Dios, sino cuál sea el medio, qué validez tenga el proceso por el cual conocemos a Dios, conocemos al mundo, e inclusive conocemos al hombre.

A propósito de este filosofar quisiera hacer algunas aclaraciones. Cuando quien filosofa, quien se hace una cuestión con todas y cada una de las cosas, pregunta en el primer horizonte o tema, el mundo, lo que hace es preguntar por un *qué*, por una esencia. Preguntamos, por el ser del mundo, por su principio; pero, cuando preguntamos por el hombre, también preguntamos por un *qué;* por aquello que lo hace ser hombre; lo mismo que cuando el acento de la investigación recae sobre Dios. Como ustedes ven, se trata siempre del ser. La inteligencia del hombre, puesta frente a los objetos, descubre primero que todo objeto es algo y quiere saber *qué* es ese algo. Éste es el realismo en cuanto acepta lo dado y pregunta por su ser.

Pero cuando la filosofía se hace crítica, en la edad moderna, se produce un cambio. No se trata, ya, en primer término, de preguntar por un ser, sino por los modos y los límites del conocimiento. Y la pregunta no es, entonces, en su más recóndito sentido, por un *qué,* ¿qué es el mundo?, ¿qué es el hombre?, ¿qué es Dios?, sino por un *cómo,* ¿cómo es posible el conocimiento del mundo?, ¿cómo es posible el conocimiento del hombre?, ¿cómo es posible el conocimiento de Dios? Se trata de un ser disminuido, diríamos, *del ser de una relación.*

El artífice de un preguntar semejante es Kant, dijimos. Y para que resulte más claro, no sólo el aspecto sistemático, sino el sentido de la actitud en la que tan radicalmente se vuelve sobre el problema del conocimiento, en lugar de atenerse a la investigación por el ser, veamos un poco el problema kantiano.

En primer lugar, debe decirse —como sosteníamos más arriba— que Kant no plantea *ex nihilo* el problema del conocimiento. La historia de la filosofía no era, en tiempos de Kant, la historia de una actitud en la que la inteligencia ingenuamente estuviera entregada a la pura descripción de los objetos, sin haberse planteado nunca el problema, o los problemas implícitos en su relación con ellos. No: el problema del conocimiento, en primer lugar, es un problema que siempre se da con el conjunto de todo filosofar. Los escépticos griegos lo habían planteado con acuidad, por ejemplo. Pero, como foco de atracción temática de la filosofía, como centro alrededor y desde el cual se van a organizar los diferentes mundos de actos, es un problema moderno. Ejemplarmente, es un problema que empieza a mostrar su íntima textura en Descartes. Descartes quería un fundamento indubitable para su filosofar, como lo vimos y lo veremos en detalle al hablar de Husserl, y lo encuentra en el yo. La inteligencia puede dudar de todo, pero no puede dudar de que duda. La duda misma es la que revela el fundamento: un yo pensante. Pues dudar es pensar y pensar es existir.

El yo pienso, pues; el yo como substancia pensante es el que resuelve los problemas en Descartes. ¿Puede también resolverlos en Kant? Parece que no, y parece que no, pues no hay ninguna posibilidad de llegar a un yo como substancia pensante; como Hume lo había mostrado, el yo es un simple agregado de sensaciones, una corriente, un polvillo de imágenes que se suceden y se subsumen, sin que ninguna, ni la corriente misma, sea un yo, con el sentido de algo permanente y lleno.

Para Kant no hay tal yo, como fundamento del conocimiento, porque todo lo que se da en el conocimiento es un puro fenómeno; nosotros no podemos llegar a ninguna cosa en sí, sea el yo, sea el mundo, sea esta sala que nos rodea. Sólo podemos conocer fenómenos; es decir, las cosas no *tal como son en sí mismas*, tal como pueden ser en sí mismas, sino *tal como son en mi conocimiento*, tal como deben ser, para que sea posible conocerlas. Es decir, nosotros conocemos las cosas, y el yo incluido, *mediatizadas* por el conocimiento.

Esto significa que no hay una serie de realidades a nuestro frente ante las cuales la inteligencia sólo tenga que contemplarlas, apode-

en filosofía de la naturaleza, en psicología, en teología, irán comprendiendo también muchos otros aspectos de la cuestión.

Lo importante era declarar aquí cómo hay líneas de continuidad ontológica entre ciertos principios de la inteligencia —que citamos al comienzo— y sus consecuencias. Los unos y las otras, oscuramente en el sentido común, explícitamente en la filosofía, pertenecen a la raíz constitutiva del hombre. Por eso no andan muy errados quienes, como García Bacca, sostienen que, de algún modo, el sentido común es una preontología, una filosofía elemental. En la filosofía, precisamente, tornamos temáticas y volvemos los ojos a realidades que, de modo impreciso, estaban en nosotros mismos, porque están en el ser, y nosotros en el ser "nos movemos, vivimos y somos".

Un ejemplo que los psicólogos suelen destacar como paso de la inteligencia potencial al descubrimiento de una inteligibilidad es el que llaman la vivencia del *¡ah!* Es muy simple: ustedes, de pronto, comprenden algo, filosófica, teóricamente, y hay, en la intimidad, el sentimiento de una grata sorpresa: el *¡ah!* Es como si uno lo hubiera sabido siempre, como si siempre hubiéramos estado en presencia de esa verdad. La filosofía ha hecho que no sólo supiéramos esa verdad, sino que además supiéramos su por qué; finalmente, que no sólo la supiéramos, sino que tuviéramos conciencia de saberla.

En el orden del saber, el sentido común sería, pues, como una potencia, como una virtud, como una posibilidad de la inteligencia, iluminada por ciertos destellos, por ciertas verdades; la filosofía, la metafísica, la sabiduría, como un acto, como una realización, como una epifanía de la verdad poseída en toda su luz.

LECCIÓN IX

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Hasta este momento tenemos, a propósito de lo que llamaríamos la filosofía y sus relaciones exteriores, dos cuestiones: las relaciones de la filosofía con las ciencias y las relaciones de la filosofía con el sentido común. Si la filosofía es un saber de las últimas causas —como antes lo habíamos establecido—, tales relaciones pueden caracterizarse así: se distingue de lo que llamamos, corrientemente, saber científico, pues éste se mueve en el plano de lo fenoménico, de lo observable o de lo mensurable, mientras la filosofía lo hace en el de lo inteligible. Esto quiere decir que la filosofía investiga las causas últimas de la realidad, y fundamentalmente, la última, mientras que la ciencia trabaja con lo que los clásicos llamaban las causas próximas. Por fin, la filosofía quiere un saber integral, en cuanto persigue un conocimiento que le haga posible comprender *todos los elementos* de un objeto en su textura entitativa, como principios del ser —materiales, formales, eficientes y finales—. La ciencia, en cambio, tiende, no sólo a rechazar la causalidad final, sino, inclusive, a suspender su juicio sobre el valor ontológico que corresponda a la noción misma de causa. De aquí que la ciencia, en sentido corriente, se refiera, con preferencia, a leyes de comportamiento del fenómeno y no a causas que lo expliquen.

En cuanto al sentido común, hemos dicho que, en cierto sentido, la filosofía puede concebirse como una penetración crítica, iluminadora y explicativa de ciertos principios que están a la base de aquel

y que, además, la filosofía coincide con la fijación de *sentido* o *fin*, para la realidad total, que es característica del sentido común.

Tócanos ahora, en tercer lugar, establecer las diferencias de la filosofía con la teología. Importa mucho hacerlo, no sólo para que, por negación, conozcamos cada vez más precisamente lo que la filosofía es, sino también para poner un poco de claridad en una serie de ideas confusas que andan por ahí a propósito de teología, religión, mística, etc.; términos que ustedes encontrarán utilizados, sin el menor cuidado científico, en muchos libros al uso.

En primer lugar, convienen algunas precisiones sobre la palabra misma *theología*. Quien introduce la palabra es Platón, en la *República*, al proponer el modo racional y no mítico en que debe tratarse de Dios (*Rep.*, II, 379 a). Para Aristóteles, el conocimiento que la inteligencia podía alcanzar de la primera causa, de Dios, por el autodespliegue de sus propias posibilidades, se llamó filosofía primera, *próte philosophía*, o filosofía teológica, *philosophía theologiké*. Posteriormente, luego de la revelación cristiana y de la utilización del pensamiento griego por los pensadores cristianos, se planteaba el problema de que además de ese conocimiento al que se refería Aristóteles, había *otro* conocimiento de Dios: el conocimiento que Él mismo comunicaba por la revelación. Y a este último se lo designa *sacra doctrina*. En cuanto al primero, al de la razón, San Agustín ya lo llama físico o natural, pero este nombre de *theologia naturalis* habría que remontarlo a algún filósofo latino, según Jaeger, quien insinúa a Mario Victorino. Luego Leibniz designó, a lo que Aristóteles llama *theología*, *teodicea*, de las palabras *théos* y *díke*, que en griego significan: Dios y justicia o justificación. Leibniz utiliza la expresión para dar título a su tratado de 1710: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Desde entonces, en los medios filosóficos, se suele aplicar el nombre de Teodicea para el tratado de filosofía en que naturalmente se estudia a Dios, y se llama Teología a secas al conocimiento de Dios, que se consigue por el uso de la razón sobre los datos revelados. También suelen distinguirse ambas como Teología natural y Teología revelada. Pero la verdad es que la Teodicea es de alcance menor que la Teología. En realidad, lo que Leibniz quiso hacer fue refutar a Bayle que, por

la existencia del mal en el mundo, limitaba la omnipotencia de Dios. De allí la expresión: justificación de Dios.

Ahora bien, para simplificar la comprensión total de los problemas referidos a los modos de conocimiento de Dios, trataremos de verlos utilizando otra palabra, no la palabra teología, sino la palabra *sabiduría*. Y la utilizaremos entendiendo por sabiduría, en sentido general, aquel conocimiento que se refiere a la última causa de la realidad. Es decir, que llamamos conocimiento de sabiduría a todo conocimiento que pueda alcanzar el hombre, o de hecho alcance, a propósito de Dios, en cuanto Dios es, precisamente, el fundamento último de lo que hay. De acuerdo con esto, sostenemos que hay cuatro modos fundamentales, cuatro sabidurías, cuatro conocimientos cuya raíz se encuentra en la primera causa, en la *arché* de los filósofos o en el Dios de la revelación.

Estos modos de sabiduría, o modos de conocimiento de Dios, son los siguientes:

1.° *Sabiduría de la razón.* — A esta sabiduría es a la que llamábamos en párrafos anteriores Teodicea o Teología natural. En realidad, a propósito de esta sabiduría, o de este saber, no pueden establecerse diferencias entre teología y filosofía, pues son aquí la misma cosa. La Teología natural es, precisamente, una ciencia filosófica en sentido estricto; más, es la ciencia filosófica por definición, pues si la Filosofía es el saber de los últimos fundamentos, y en la Teología se atiende al fundamento último, en ella confluyen todas las otras disciplinas de la filosofía. Es la que Aristóteles llamaba filosofía primera y se constituye, como disciplina del conocimiento, por una aplicación natural de las exigencias intelectuales al dato del mundo real. Podríamos decir que, en la Teología natural o Teodicea, el hombre asciende a Dios por el desarrollo de la propia inteligencia. Para algunos, este desarrollo es *apriorístico*, como en San Anselmo, en Descartes o en Hegel. Para otros es *a posteriori*, como en Aristóteles y Santo Tomás. Según los primeros, la existencia de Dios se prueba analíticamente, porque la idea de Dios conlleva su existir. Dicen así: Dios es el ser mayor que pueda pensarse. Entonces existe, porque si no existiera podría haber otro mayor que Él; uno que se pensara y realmente existiera. Para los segundos, para los que sostienen que todo conoci-

miento de Dios es *a posteriori*, no es válido aquel conocimiento, anterior a la experiencia misma, o no extraído de la experiencia misma, que obtendríamos de una intuición interna, de una verdad interior. El conocimiento de Dios debe partir de la experiencia externa, dicen. Pero esto tampoco significa que *veo* a Dios en la experiencia externa. Cuando intuyo con la sensibilidad un objeto, o lo aprehendo con la inteligencia, no tengo en esa aprehensión o intuición un conocimiento de Dios. Lo que sucede es que la existencia de Dios debe extraerse, como causa, de los efectos naturales. Por la atención a las exigencias inteligibles de esos efectos, la inteligencia horadaría los datos del mundo real y vería en ellos, a su través, por necesidad de fundamentación, la presencia y la existencia de una causa última que los explica y sostiene.

En Santo Tomás, el proceso que va de los efectos a la causa y por el cual se afirma la existencia de Dios, se ordena según cinco *vías* que le permiten concluir:

1.° en la existencia de un *Primer motor*, que produce el movimiento de los seres creados;
2.° en la existencia de una *Causa primera*, que explica el proceso causal subordinado;
3.° en la existencia de un *Ser necesario*, que sostiene a los seres contingentes;
4.° en la existencia de un *Ser perfecto*, del cual dependen las perfecciones participadas por las criaturas;
5.° en la existencia de una *Inteligencia*, que comunica el orden y el sentido del mundo.

Sostenemos que esta posición es válida. La existencia del ser primero puede, efectivamente, demostrarse si se aceptan las leyes o principios connaturales a la inteligencia. Queremos decir: si la causalidad tiene valor real, me conduce a la presencia de la primera causa con toda la fuerza probativa que la inteligencia puede pedir cuando se trata de conocimientos así, no analíticos. Para negar la validez de un tal conocimiento, por eso, será necesario negar el valor de la causalidad, como principio intelectual y real; será necesario negar el principio de no contradicción; es decir, será necesario negar los

fundamentos mismos de la inteligencia en cuanto facultad de conocer la verdad.

Sin entrar aquí en un estudio pormenorizado de las pruebas tomistas, pues nuestra cuestión no es ésta ahora, sino la de mostrar la estructura epistemológica del saber sobre Dios, puede señalarse que, en este tipo de sabiduría, la sabiduría de la razón, una vez que se resuelve el problema existencial de Dios, *si Dios existe*, se sigue la cuestión referida a la naturaleza de Dios, *qué es Dios*. Es decir: que las dos cuestiones fundamentales son: la existencia de Dios, la esencia de Dios. Y de la segunda cuestión, la de la esencia de Dios, se sigue la tercera, la de sus operaciones.

Para otra línea del pensar cuyos orígenes habría que poner en Platón, en Sócrates, en San Agustín, y que alcanza singular preponderancia en nuestro tiempo, toda prueba tendría como fundamento un supuesto anterior a la prueba misma. Sería la intuición in-mediata, sin mediación, de una idea que implica a Dios. Por ejemplo, la verdad en San Agustín, el Bien en Platón. Ya en los tiempos modernos sería la idea de ser en Rosmini, que los espiritualistas cristianos (cf. Michele Federico Sciacca) ponen como constitutiva del hombre en su esencia *diferencial*. *Muy sintéticamente el argumento* es el siguiente: la idea de ser nos es dada como una presencia. No la extraemos de las cosas sensibles, sino que, por poseerla como una presencia, podemos con ella juzgar el ser de las cosas. Es decir, que los seres nos muestran contracciones de esa idea fundamental. Pero esa idea no es subjetiva. No es producto nuestro; nosotros la encontramos, la descubrimos *objetivamente* en nuestra interioridad. Ahora, si ella no es producto de las cosas ni de nosotros mismos, dado que toda idea no puede existir sin un sujeto de inherencia proporcionado a sí misma, la idea misma supone a Dios como a un sujeto. Claro, un planteo semejante supone que el punto de partida de la metafísica debe ponerse en el hombre y no en las cosas.

Por vías análogas habría que buscar la prueba en otros pensadores también. Por ejemplo, en Luis Lavelle, en Martin Buber, en Karl Jaspers. Para Lavelle, el ser es aquello de lo que no podemos evadirnos. Pero en el yo, el ser se limita, en cuanto el yo es una tarea: la de realizar el ser. Realizar el ser del yo, como espíritu, es *descubrir* el ser en un horizonte infinito. Es comunicarse con lo absoluto que se

halla implícito, pues, en la propia ontología del hombre. Para Buber, por su parte, la metafísica se alcanza en la palabra dual: *Yo-tú*. Conocer es ser un Yo, pero ser un Yo es estar en relación con un tú Y todo tú implica el Tú eterno; es una especie de reenvío a una absoluta espiritualidad que no puede confundirse con ninguna de las cosas. En Karl Jaspers, a su turno, no habría prueba de Dios, propiamente, pero habría una experiencia de la trascendencia, como lo englobante *(Umgreifende)*. Ser hombre es experimentar; experimentar es tomar contacto con lo otro de sí, con la trascendencia que señala lo absoluto.

Otra vertiente aparece en la idea de religación de Zubiri. Probar la existencia de Dios, supone, dice, que habría Dios, y que *además* habría el Yo y el mundo. Y la prueba consistiría en pasar de la sustantividad, de la autonomía del mundo y del Yo a la autonomía de Dios. Pero podría ocurrir que se trate de un mal planteo: que la existencia del Yo y del mundo impliquen una religación: impliquen una referencia constitutiva al ser de Dios. Por eso el hombre "no tiene religión, sino que, *velis nolis*, consiste en religación o religión". Claro, Zubiri agrega que ésta no es una *prueba;* que ésta es la condición previa para plantear todo problema relativo a la prueba.

Finalmente, en Gabriel Marcel tampoco habría prueba en el sentido racional. Por reiterados sondeos en la experiencia personal, lo que podría afirmarse es que en la experiencia de la encarnación y en ciertas conductas límites de la existencia, la esperanza, la fidelidad, abocaríamos al *misterio* del ser y de lo absoluto. La presencia de Dios estaría implicada en el llamado que nos solicita desde el misterio, pues aquellas conductas consisten en una salida de sí, hacia un Otro, en el cual emerjo y en cuya aproximación me realizo.

(Cf. González Álvarez, *El tema de Dios en la filosofía existencial;* del mismo, *Teología natural;* M. F. Sciacca, *Dios y la religión en la filosofía actual.)*

2.° *Sabiduría de la fe.* — Este modo de sabiduría, también en contacto con la primera causa de todo lo que hay, difiere radicalmente del anterior. En primer lugar, porque el hombre no lo obtiene por un esfuerzo más o menos penetrante de sus facultades naturales. En segundo lugar, porque, inclusive luego de obtenerlo, hay una adhesión

expresa a las verdades que obtiene, pero no un discurso que pretenda desenvolverlas o explicitarlas. Se trata de la adhesión que, por la fe, presta el hombre a la revelación de Dios. Aquí no es la inteligencia la que irguiéndose de los efectos a las causas, asciende al fundamento primero, como sucedía en el saber de la razón; es Dios mismo el que por un decreto insondable de su amor misericordioso se inclina sobre el hombre y le habla. Es la *locutio Dei,* en sentido estricto. Metafísicamente, la posibilidad de una comunicación semejante, la posibilidad de que Dios se manifieste al hombre, no ofrece contradicción y puede ser justificada por la inteligencia. Si el hombre es un ser creado, tiene aptitud, en cuanto depende de Dios en todo su ser, para ser influido de cualquier modo por su creador. Es la capacidad obediencial de la criatura frente a su creador. Y, en cuanto Dios es omnipotente, no hay ninguna dificultad que pueda impedirle su libre comunicación con el hombre. De este modo se resuelve la primera cuestión, referida a la posibilidad de la revelación y de la fe. La segunda cuestión, la que trata no ya sobre la posibilidad de que Dios se comunique al hombre, sino sobre el hecho de esa comunicación, está vinculada a las pruebas históricas de la revelación. Sin que corresponda que nos detengamos en ella, hay que concluir en que, de hecho, Dios habla al hombre; le habla por los profetas, según textos que son garantizados por el aval de una tradición inmutable, conservada por la Iglesia, y según testimonios que atestiguan la presencia de lo sobrenatural. Más tarde le habla por la boca de su *Hijo* encarnado, y revela, por Él, misterios de salud y salvación reservados al que conserve su palabra.

Ahora bien, entre las cosas que Dios revela al hombre, las hay comprensibles para la inteligencia. Por ejemplo: Dios revela su existencia; Dios revela que es uno. Pero en verdad no es necesario que Dios revele su existencia o su unicidad para que el hombre las conozca. El hombre, habíamos dicho al tratar la sabiduría de la razón, puede llegar naturalmente a conocer esa existencia. Pero también hay cosas que la inteligencia no podría conocer por sí misma. Por ejemplo: los misterios de la Trinidad divina, la Encarnación, la Resurrección. A las primeras verdades, que Dios revela de hecho, pero que la inteligencia podría conocer sin la revelación, se las llama, en Teología, reveladas *quoad modum,* en cuanto al *modo, pero no en*

cuanto al contenido; a las segundas, a las que la inteligencia no conocería sin la revelación, se las llama *quoad modum et quoad substantiam*, en cuanto al modo y en cuanto al contenido.

Para que el creyente pueda asentir a estas últimas verdades, que no pertenecen al orden de lo natural, sino de lo que llamamos sobrenatural, su inteligencia es fortalecida e iluminada por una facultad o virtud —capacidad, energía— del mismo orden de las verdades reveladas, también sobrenatural: ésta es la fe.

Es indudable que por la acción de la inteligencia natural no podemos adherirnos a los misterios revelados, sino como adhesión en general a la causa primera. Pero, por la fe, yo soy enriquecido, elevado y permeabilizado, diríamos, para unirme con un objeto que, desde el punto de vista de la naturaleza, es enigmático, y con el cual, sin embargo, entro en un contacto más fuerte que el contacto demostrativo con los objetos de la inteligencia natural.

Podríamos decir, por todo esto, que en el plano del conocimiento natural (sabiduría de la razón), el mundo nos habla de Dios. *(Coeli enarrant gloriam Dei.) (Ps.* 18, 12.) Si delicadamente nos ponemos en vigilia, una serie de hilos indicadores, una serie de voces inteligibles, un cántico intelectual que brota en los surtidores más hondos de la inteligencia —y, por eso, también en sus primeros principios— señala a lo lejos. Somos llevados aquí por las estrellas, como los hombres que vinieron de Oriente en busca de un Niño. Pero en el plano de la gracia (sabiduría de la fe) las cosas ocurren de diverso modo —no para violentar, sino, precisamente, para dar un sentido total a las cosas—; aquí es el Niño mismo —Dios mismo— quien habla a las estrellas y a las inteligencias que andan entre tinieblas buscando la luz. No es el mundo quien habla de Dios, sino Dios quien se inclina sobre el mundo para decir su palabra. Claro que es necesario para oír esa palabra que Él mismo haya puesto en nosotros la semilla teologal de la fe, pero también es necesario que la inteligencia, por su estructura, sea proporcionable a la palabra divina. Lo que da la proporción a la palabra divina de la revelación es la fe. Por eso San Pablo decía que la fe es *ex auditu*, por el oído. La inteligencia recibe ahora la fe y la palabra de Dios; la inteligencia es llamada. Y como la inteligencia está hecha para conocer el ser, como verdad, es en cuanto verdad, claro que en cuanto verdad sobrenatural, que Dios se

le revela: "Si vosotros perseverareis en mi palabra, verdaderamente seréis mis discípulos. Y conoceréis la verdad y la verdad os hará libres". (*Juan*, VIII, 31-32.)

La sabiduría de la fe, pues, es aquel conocimiento de Dios en que actúan los siguientes factores: Dios, la virtud de fe gratuitamente dada por Dios y las verdades comunicadas por Dios en las Escrituras y la Tradición, según las propone el magisterio infalible de la Iglesia. Con dicha virtud yo me adhiero al contenido de la revelación, me pongo en contacto con él, pero esta adhesión está dirigida de modo explícito a lo *revelado*. Esto es, a las cosas expresamente establecidas en los textos y la tradición y expresamente propuestas por la Iglesia. Queremos decir: la sabiduría de fe hace que nosotros accedamos a lo revelado, pero en este asentimiento y acceso todo lo que actúa es la virtud sobrenatural de fe (además, la esperanza y la caridad, es claro). Las exigencias de claridad, demostrabilidad, coherencia, propias de la inteligencia natural, en cambio, no entran en juego.

3.° *Sabiduría teológica.*—En ésta se trata de una colaboración entre los modos de acción de la inteligencia natural y los datos obtenidos por la fe. Hay una implicación dialéctica entre lo que habíamos llamado sabiduría de la razón y sabiduría de la fe. Conserva todas las características de un saber sobrenatural, tal como el saber de fe, pues su definición misma exige que se edifique sobre la fe. Hay, aquí, el mismo proceso inicial que en la sabiduría de fe, y por eso, tanto ésta como la sabiduría teológica son, en cuanto a sus principios, absolutamente extrañas al orden natural. Pero esta coincidencia, en los principios, no debe hacernos confundir ni los objetos ni los hábitos que entre sí mismas las distinguen. Cierto que la sabiduría de la fe y la sabiduría teológica se adhieren a la verdad revelada, pero mientras la fe es un asentimiento a la verdad formal y explícitamente manifestada en la revelación, un asentimiento inmediato obtenido por medio de una virtud recibida, la virtud teologal de fe, la teología es un conocimiento que a partir de los artículos de fe, las verdades formalmente reveladas, y en función de un hábito humano de conocimiento, alcanza verdades no formal, sino virtualmente contenidas en la revelación.

Por eso, para Santo Tomás, las verdades o artículos de fe son como los primeros principios desde los cuales ha de desatarse y desenvolverse el trabajo teológico. (*S. Theol.*, I, q. I, a. 8 c.) Véanlo ustedes: es por eso que hay cierta analogía entre el saber de orden natural y el saber teológico. La diferencia se encuentra en el punto de partida. La inteligencia también parte, cuando filosofa, de unos principios inmediatos, connaturales a su ser: el de identidad, el de razon, el de causa. La sabiduría teológica, además de manejarse con esos principios, tiene los suyos propios, los que le son suministrados por la fe: aquello que la revelación propone expresamente por la Iglesia y que el teólogo, en cuanto creyente, cree. Desde estos datos la sabiduría teológica realiza su propio trabajo de esclarecimiento. Por eso el Concilio Vaticano define a la sabiduría teológica como una *inteligencia de las verdades reveladas, obtenida mediante la analogía de las cosas que se conocen naturalmente y mediante el nexo que une unas verdades con otras.*

Para hacer visible el tipo de elaboración racional que realiza la sabiduría teológica sobre el dato de la fe, nos atendremos a la enumeración de sus procedimientos que detalla Garrigou-Lagrange en su *Síntesis tomista:*

a) La sabiduría teológica recoge y organiza las verdades reveladas, contenidas en la Escritura y la Tradición, a la luz del magisterio de la Iglesia. Es el trabajo positivo de la Teología Bíblica. Así, por ejemplo, señala que el *Nuevo Testamento* se refiere a la Trinidad en Mateo, III, 16 y XXVIII, 19; en Juan, I, 32 y XIV, 16, etc. De estos textos hace un todo coherente y con sentido total.

b) Analiza conceptualmente cada verdad revelada. Por ejemplo, ¿qué debe entenderse cuando Juan afirma *Verbum caro factum est?* Y la sabiduría teológica concluye que, según el contexto anterior, que dice *et Deus erat Verbum*, aquella afirmación significa que el Verbo, que es Dios, se ha hecho hombre. Es decir, que Dios se ha encarnado.

c) La sabiduría teológica defiende las verdades reveladas, sea señalando que están en la Escritura o la Tradición, sea probando que no implican contradicción. Así, si bien no podemos comprender el

misterio de que Dios sea Trino y Uno, no se trata de una contradicción, pues es Uno en su naturaleza y Trino en sus personas.

d) Muestra argumentos de conveniencia para manifestar, sin demostración, la verdad de los misterios. Así era conveniente que el Hijo se encarnara por nuestra salvación.

e) La sabiduría teológica, por razonamiento, muestra lo que está implicado en una verdad revelada. Así de estas palabras de Cristo: "Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella", concluye que el Soberano Pontífice, sucesor de Pedro, es infalible, pues sólo la infalibilidad, que es la verdad, puede servir de fundamento a una sociedad divina como es la Iglesia. Si la Iglesia se equivocara en su fundamento, Pedro, ésta no podría ser lo que Cristo decía, *mi* Iglesia, la Iglesia de Dios.

f) La sabiduría teológica extrae de dos verdades reveladas una tercera verdad. Así de que Jesús es verdaderamente Dios y verdaderamente hombre, se deduce que Jesús tiene inteligencia y voluntad divina e inteligencia y voluntad humana.

Además habría otros momentos de la argumentación o trabajo teológico; aquellos en que se da una verdad revelada y otra natural, en los que no quisiéramos detenernos por las precisiones técnicas que requeriría su explicación y por las diferencias que, a propósito de los mismos, existen entre los teólogos.

4.° *La sabiduría de los Dones.*—Aquí hay un saber de Dios, *propter connaturalitatem,* dice Santo Tomás; por connaturalidad. Si en la sabiduría de la razón o Teodicea, Dios es visto por la inteligencia como causa del ser; si en el saber de fe, Dios es conocido enigmática, aunque certeramente, por virtud de un Don que Él comunica a la inteligencia para fortalecerla, y si en la sabiduría teológica hay el juego de ese Don más la razón discursiva, aquí lo que se agrega a la fe no es una razón humana, no es un modo humano de razonar, sino otros Dones, otras facultades divinas que, comunicadas gratuitamente por el normal crecimiento de la gracia, desde mí mismo me hacen conocer a Dios "al modo divino". Según la tradición escriturística, esto ocurre porque el hombre recibe al convertirse, o

bautizarse de hecho, junto con la gracia santificante y las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad, unas capacidades de operación llamadas Dones del Espíritu Santo.

Ustedes saben que el organismo sobrenatural, para un cristiano, se construye, precisamente, sobre esa base: primero es la gracia santificante, que actúa en el orden entitativo, en la raíz de mi esencia y existencia, por la cual recibo una infusión de vida divina. Ahora, así como en el orden natural mi ser se prolonga y abre al existir concreto en facultades operativas, la inteligencia y la voluntad; así, correspondientemente, en el orden sobrenatural, la gracia se prolonga en virtudes que sobreelevan las facultades del hombre. En primer lugar, junto con la gracia, es infundida la virtud teologal de la fe, especie de inteligencia para lo sobrenatural en cuanto revelado. Por la fe tengo una facultad de conocimiento que me permite adherirme a la verdad de lo que Dios manifiesta; la inteligencia puede, por ella, tender a objetos totalmente distintos a los de su orden natural. Pero no sólo la inteligencia es, así, divinizada o deificada; también la voluntad necesita ser puesta en una nueva luz para tender a un objeto que no es ya objeto del apetito natural. En cuanto facultad natural, la voluntad tiende, como su bien propio, al desarrollo armonioso del ser humano bajo el primado de la inteligencia que lo conducirá a la contemplación de Dios en sus efectos. Pero si alguien dice: "Yo soy el camino, la verdad y la vida", querer a Cristo como camino, como verdad y como vida no lo puede la voluntad natural, sin la ayuda de una nueva virtud, esta vez la esperanza, porque Cristo en cuanto Dios no puede ser un bien del apetito natural. Y, por último, otra virtud, esta vez radicada fundamentalmente en la voluntad, pero también en la inteligencia, perfecciona ambas virtudes; les da su plenitud. Es la virtud de la caridad. Si en el orden del tiempo la fe y la esperanza son lo primero, en el orden de la perfección lo primero es la caridad, pues en ella se cumple, en sentido profundo, la *religio,* como religazón con el amor divino.

El organismo de la gracia, puesta ésta y sus tres virtudes fundamentales: la fe, la esperanza y la caridad, se prolonga luego en otros hábitos, fuerzas o capacidades de acción, que nos permiten movernos en el mundo y entre nuestros semejantes no en función de los fines puramente temporales, sino orientando todo el sentido de

nuestra conducta hacia la vida divina. Son las virtudes morales infusas: la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia. Hay una prudencia natural que orienta mi gobierno; una facultad de previsión estratégica que me facilita el movimiento activo en busca de la felicidad. Y hay otra infusa que agiliza y agudiza mi capacidad operativa para dirigirme hacia otra felicidad: la felicidad prometida en los cielos de la promesa. Por la templanza modero mis pasiones, porque el desarreglo de mis pasiones, la vida libre e incontrolada de los impulsos propios de la sensualidad, puede romper la exigencia de equilibrio, de armonía, que late en todo intento de vida humana integral. Por la templanza infusa, en cambio, mi objetivo no es proteger el desarrollo armónico de la vida natural (aunque lo incluye), sino que tiendo inclusive al sacrificio, cuando los valores supremos lo piden, para que la vida sobrenatural, la vida de Dios, se aposente y encuentre un hogar en mi corazón de hombre. Y lo mismo para con la justicia.

Por la justicia damos a cada uno lo que le corresponde. Nada más. Pero la justicia, como virtud divina, es un poco extraña a esta contabilidad de nuestra justicia natural, porque se mueve, dialécticamente, movida por la misericordia y la caridad. Sólo esta justicia hace posible comprender el perdón de los enemigos, el pedir por quienes nos odian; el episodio de la adúltera. "Quien se encuentre libre de pecado que arroje la primera piedra. ¿Dónde están quienes te acusaban? Vete y no peques más." Por la fortaleza, finalmente, somos corroborados, sostenidos, auxiliados en permanente vigilia de los valores más altos; pero si la fortaleza natural es, en su límite, un "soporta y abstente" según el tono estoico de la vida, en la fortaleza divina hay también un "soporta", pero un soporta que no es sólo resistencia y resignación, sino virtud activa, principio de militancia en favor del bien que, siempre, de una u otra manera, anda peleando por el mundo.

Todo lo que llevamos dicho hasta aquí vale para la vida religiosa *in genere*; pero cuando se trata de la sabiduría de los Dones o de la vida mística, que es la misma cosa, es decir, de una vida suspendida y minuciosamente desarrollada en la dulzura de Dios y sus misterios, entonces se dice que hay unas nuevas virtudes activas que actúan en nosotros; pero frente a las cuales nos comportamos pasi-

vamente, dejándonos arrastrar por ellas, mover por ellas, por un secreto impulso que nos levanta, que nos ilumina, que torna dóciles y tiernas las acciones más simples de la vida, dotándolas de una misteriosa profundidad y significación. Estas virtudes son los llamados Dones del Espíritu Santo, a que se hace referencia en el libro de Isaías (XI, 1-2-3). Según esos textos, Dios infunde, junto con la gracia, los siete Dones, que se irán actualizando, madurando en nosotros, a medida que la gracia se haga adulta y profunda en nuestro corazón. Los Dones son: el temor de Dios, la piedad, la fortaleza, el consejo, la ciencia, la inteligencia y la sabiduría.

No entraremos a las distinciones que, según los teólogos, traen estos Dones a nuestra vida. Diremos sólo que la vida del místico, movido por el Espíritu de Dios, por la presencia de Dios y sus virtudes, es una lenta y conmovedora penetración en el misterio inenarrable que todos los hombres vislumbraron desde el principio del tiempo. Cuando esto acontece, la vida eterna es, para el místico, una inmediata realidad. Hay, por eso, una *inchoatio gloriae in nobis,* con palabras de Santo Tomás.

El hombre es puesto en contacto con Dios, también aquí; pero no es sólo el contacto con el Dios de la razón natural o de la fe, ni sólo la inteligibilidad de ciertas virtualidades implícitas en su palabra, como en la sabiduría teológica, sino que, por modo de deificación —*verbificación,* como decían los Padres griegos— el hombre penetra en la vida íntima de Dios y es iluminado por Él. Así, en el saber de Dios que alcanza un creyente por la presencia del Don de sabiduría, no se trata de conocer las cosas de Dios por la inteligencia, ni sólo por la fe, ni por la inteligencia iluminada por la fe, que eran las tres sabidurías anteriores; se trata de algo mucho más misterioso, según los místicos: se trata de Dios mismo aposentado en mí, que ha hecho en mí Su morada y que en mí vive la inefable vida divina.

Por eso se habla, por la vida mística, certeramente del éxtasis como un salir de sí mismo, una concreta trascendencia de lo humano por lo divino; pero no una trascendencia negativa, sino positiva. No es que lo humano sea simplemente dejado de lado, sino que lo humano es asumido a un nivel de existencia radicalmente superior al de sus posibilidades específicas. De allí la dificultad posterior de la expresión; generalmente los místicos no pueden comunicar racional-

mente el modo de sus experiencias. Utilizan por eso con preferencia la metáfora poética a la idea racional, ya que aquélla tiene virtud de sugerencia o de significación abierta, sin cristalizar en objetividad alguna. La idea, en cambio, de algún modo fija y concreta sus significaciones, en cuanto, por la definición, las torna finitas; cosa imposible tratándose de la vida íntima de Dios, que no puede ser capturada ni expresada por ninguna idea, ni por ninguna palabra del hombre.

Por eso, siguiendo las afirmaciones de Journet, podríamos decir que el conocimiento místico, la sabiduría de los Dones, es:

a) *Aconceptual.*—El místico usa los conceptos de un modo negativo, pues ninguno puede expresar con propiedad el objeto de su intuición. Por lo demás, Dios es, para el místico, *aquello que no es,* en el sentido de no ser ninguna de las cosas creadas.

b) Como lógica consecuencia, el conocimiento místico, en sus más altos y específicos niveles, es *áfono;* sin palabras. Es claro que el místico, cuando une a su capacidad contemplativa dones de comunicación intelectual o poética, intenta llevarnos a sucesivas aproximaciones descriptivas que nos muestren su experiencia, pero, en sí mismo, en cuanto acto, el conocimiento de participación excluye toda interposición verbal entre el místico y la *presencia* que lo llena.

c) Por último, el conocimiento místico es *ex-tático.* Queremos decir que en él se da un concreto salir de sí. El místico es absorbido, asumido, sobreelevado por fuerzas misteriosas que lo arrojan a una nueva realidad desconocida. Por eso, en toda mística, hay la idea de la peregrinación, la huida, el ascenso. Esta peregrinación implica la salida, el encuentro con la Presencia y el olvido de lo creado en la dulzura de Dios. San Juan de la Cruz dice: *Quedéme y olvidéme. / El rostro recliné sobre el Amado, / cesó todo y dejéme, / dejando mi cuidado / entre las azucenas olvidado.*

En síntesis, y como recapitulación para este largo y complicado capítulo en el que habríamos querido poner claridad en muchas cosas que, quizá, hayamos oscurecido del todo, diríamos, caracterizando a los diversos conocimientos referidos a la primera causa: hay una

rándose de lo que ellas son: capturando lo que ellas son. Por ejemplo, esas realidades se producirían las unas a las otras, y nosotros extraeríamos de esa relación de productividad y dependencia una ley: la ley de causas y efectos. No; *lo que hay frente a nosotros son sensaciones, no cosas,* dice Kant. Por la vía de la sensibilidad, nosotros somos impresionados por un caos de sensaciones, por una materia o por una realidad que, en sí misma, desconocemos, pero que, de algún modo, está en nosotros como sensación. Nosotros tenemos una *afección,* pero no *lo que* produce esa afección. ¿Cómo es posible, para nosotros, recibir ese material, esa desconocida realidad? Es posible recibirla porque, en primer lugar, la ordenamos en dos formas puras de intuición: el espacio y el tiempo. El espacio y el tiempo no son dos cosas que estén allí, en un enigmático mundo, sino dos condiciones para que sea posible toda percepción sensible, nada más.

Quiere decir Kant: para que cualquier tipo de realidad que haya pueda ser capturada por nosotros, necesitamos que se inscriba en las formas puras que hacen posible toda intuición: el espacio, en el cual adquieren extensión, límite, perfil; el tiempo, por el cual se suceden, se siguen, se distinguen en su devenir. Porque el espacio y el tiempo dan un *ubi* y un *quando, singularizan* los fenómenos.

Como vemos, cuando algo es percibido por nosotros como extenso o como cuadrado, o como primero, posterior, etc., no es *la cosa en sí* lo que conocemos, sino la *sensación en el espacio y en el tiempo;* que se presenta en las formas espacio-temporales, fuera de las cuales no hay percepción sensible. Kant dice que el espacio y el tiempo son condiciones trascendentales para que un mundo sensible sea percibido. El espacio como condición trascendental para el conocimiento de los fenómenos externos; el tiempo como condición trascendental para el conocimiento de los fenómenos externos e internos.

Veamos como lo dice Kant mismo: "el tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general. El espacio, como forma pura de todas las intuiciones externas, sólo sirve, como condición *a priori,* para los fenómenos exteriores. Por el contrario, como que todas las representaciones, tengan o no por objeto cosas exteriores, pertenecen, sin embargo, por sí mismas, como determinaciones del espíritu, a un estado interno, y puesto que este estado, bajo la condición formal de la intuición interna pertenece al tiempo, es el

tiempo una condición *a priori* de todos los fenómenos en general; es la condición inmediata de nuestros fenómenos interiores (de nuestra alma) y la condición mediata de los fenómenos externos. Si puedo decir *a priori:* todos los fenómenos exteriores están en el espacio y son determinados *a priori* según las relaciones del espacio, puedo afirmar también en un sentido amplio y partiendo del principio del sentido interno: "todos los fenómenos en general, es decir, todos los objetos de los sentidos, están en el tiempo y están necesariamente sujetos a las relaciones del tiempo" (*C. de la R. P., Estética trascendental,* s. II, par. 6 c). Pero antes había dicho (*l. c.,* par. 6: "nos representamos la sucesión del tiempo con una línea prolongable hasta lo infinito, cuyas diversas partes constituyen una serie que es de una sola dimensión y derivamos de las propiedades de esta línea todas las del tiempo, excepto una, a saber: que las partes de las líneas son simultáneas, mientras que las del tiempo son siempre sucesivas". (En esta concepción del tiempo de Kant, como una trasposición a las vivencias internas, de una serie espacial, tendrán su origen las críticas contemporáneas, al mostrar que el tiempo no puede concebirse como una sucesión lineal, al modo kantiano, sino que su movimiento implica la capitalización de los estados sucesivos. Es la diferencia bergsoniana entre tiempo espacializante y tiempo psíquico, *durée.* También aquí echa sus raíces la idea del tiempo en Husserl y que constituye, luego, la raíz del filosofar para Heidegger.)

Pero las cosas que nosotros percibimos no sólo son espacio-temporales. Nosotros pensamos que algo es una substancia, que algo es posible, necesario, etc. ¿De dónde sacamos estos conceptos de substancia, posibilidad, necesidad, negación y otros? Estos conceptos no pueden venir de las cosas, pues ya dijimos que de ellas *sólo tenemos impresiones.* Tampoco del espacio o del tiempo, que sólo son las formas puras de la sensibilidad, como condiciones que hacen posible la extensión, la contigüidad y la sucesión de los fenómenos.

Y Kant sostiene que también estas nociones son *a priori.* Es decir, que no vienen de las impresiones, sino que precisamente son especies de celdillas, que dan una determinada forma a la pura intuición sensible. Para imaginarnos, metafóricamente, esta cuestión, podemos pensar en un sello que daría su estructura al material maleable, dúctil, dócil. ¿Dócil a qué? Pues a la necesidad de juzgar que tiene el hom-

bre, que tiene el entendimiento del hombre. Porque, en Kant, el entendimiento no ve; no hay intuición intelectual o intuición abstractiva; el entendimiento sólo *compone*, según elementos *a priori*, el material que le ofrece la sensibilidad.

De hecho, si nosotros analizamos lo que pasa con nuestro pensamiento, según eso, veremos que pensar es juzgar; pensar es decir que un objeto corresponde a un sujeto determinado: por ejemplo, si digo el *cielo es azul*, quiero decir que el predicado azul corresponde al sujeto cielo; mejor aún, quiero decir que cielo puede subsumirse, *ponerse en ser azul*. Juzgar es poner las cosas *en ser*; en modos del ser. Más: pensar es, primero, poner el ser, con la cópula y, luego, determinarlo según las categorías. Las categorías son, pues, las condiciones *a priori* para pensar lo incondicionado, que condicionamos con ellas; que *definimos*.

Y lo que dice Kant es que cuando nosotros juzgamos las cosas en cuanto a la *cantidad*, como *universales*, *particulares* o *singulares*, las determinamos según modos de ser que son las *categorías* y que, en este caso, son la de la *unidad*, la de la *pluralidad*, la de la *totalidad*. Queremos decir: en un juicio universal como *todo hombre es mortal*, unifico, doy unidad *en ser mortal* a *todos* los individuos que entran en la extensión del sujeto; en este juicio es contenida la *unidad*. En un juicio como *algunos hombres son americanos*, es contenida la *pluralidad*, pues cierta cantidad plural de hombres, no todos, son americanos. En un juicio como *este hombre es mortal* está contenida la *totalidad*; todo el sujeto individual es mortal.

Cuando las juzgamos de acuerdo a la *cualidad* de los juicios, según la cual éstos son *afirmativos*, *negativos* o *infinitos*, resulta que las subsumimos en otras tres categorías: las de *realidad*, *negación* y *limitación*. Esto es: si digo *el hombre es un animal racional*, subsumo el sujeto en la categoría de *realidad* (que para Kant significa esencia), lo califico en el orden del ser esencial; si digo *los argentinos no son europeos*, lo incluyo simplemente en el modo de ser o categoría de la *negación*; si digo *los argentinos son no europeos*, que es el juicio infinito, también está la negación, pero como simplemente limitada; es decir, en este juicio, los argentinos se limitan a ser no europeos, pero queda un margen ilimitado de lo que puedan ser. Tenemos, pues, la categería de *limitación*.

Cuando juzgamos según la *relación* hay tres tipos de juicios: *categóricos, hipotéticos* y *disyuntivos,* y de ellos resultan tres modos de ser o *categorías;* la de *substancia,* la de *causalidad* y la de *comunidad* o *acción recíproca.* Esto es: si digo, incondicionalmente, *los argentinos son hombres,* afirmo del sujeto su substancialidad, lo incluyo en el modo de ser de la *substancia* que tiene determinadas propiedades: en este caso, ser hombre; si digo *si Pedro es argentino, es americano,* lo incluyo en la categoría de *causalidad,* pues la causa de que sea americano, en este caso, es ser argentino; si digo *Pedro es argentino,* o *uruguayo,* o *chileno,* lo incluyo en una comunidad de referencias, pues no se puede simultáneamente ser estas cosas; hay una relación recíproca entre las significaciones, que me impide mezclarlas, confundirlas. Las categorías son, pues, aquí, la *comunidad* o la *acción recíproca.*

Cuando juzgamos según la *modalidad,* por último, tenemos otros tres tipos de juicios: *problemáticos, asertóricos, apodícticos,* que dan lugar a las categorías de *posibilidad, existencia* y *necesidad.* Quiere decir: en el juicio *Pedro puede ser argentino,* incluyo el sujeto en el modo de ser de la *posibilidad* o categoría de la posibilidad; si digo *Pedro es realmente argentino,* lo incluyo en la categoría de *existencia,* Pedro existe como argentino; si digo *Pedro tiene que ser argentino,* lo incluyo en la categoría de *necesidad.*

Como vemos, pues, el planteo del problema del conocimiento es absolutamente nuevo en Kant, porque no se trata de afirmar que todo el ser de las cosas sea extraído de ellas mismas, como en el realismo; ni tampoco de que todo el ser sea puesto por el sujeto que las conoce, como en el idealismo absoluto. Aquí, el conocimiento posee una materia, que recibe de fuera, y una forma, que organiza esa materia y que es dada por la sensibilidad o por el entendimiento. Frente a las impresiones del contorno, la sensibilidad pone el espacio y el tiempo que las transforma en fenómenos, en lo que aparece ordenado espacial y temporalmente, y sobre ese ordenamiento de la sensibilidad, el entendimiento pone las categorías que transforman los puros fenómenos espacio-temporales en substancias, esencias, unidades, posibilidades, etc. Pero siguen siendo fenómenos. Por eso el conocimiento es sintético en Kant; es una síntesis de los datos materiales puros y de los elementos ordenadores puestos por el sujeto: primero el espacio

y el tiempo, luego las categorías. *Todo lo que no sea una síntesis de estos factores, no puede ser conocido, está fuera del conocimiento, pues para ser objeto del conocimiento tiene primero que estar en el espacio y en el tiempo, luego subsumirse bajo cualquiera de las categorías.* Pero para poder ordenarse en el espacio y en el tiempo, a su vez, y luego en las categorías, las cosas tienen que dársenos antes como impresiones. La facultad del hombre que interviene en la *elaboración de estas impresiones y que pone* el espacio y el tiempo se llama *sensibilidad;* la facultad que interviene en la elaboración de los conceptos *poniendo* las categorías es el *entendimiento,* que se define como razón en su uso teórico.

Según este esquema, *verán ustedes, inmediatamente, que es imposible* se me dé un conocimiento teórico de Dios en Kant. ¿Hay una realidad llamada Dios que pueda darse como materia de la sensibilidad, para ser organizada en el espacio y el tiempo? Evidentemente que no. *Lo mismo ocurre con el mundo y con el alma:* ¿tenemos alguna impresión sensorial del alma o del mundo como tal, que se organice espacial y temporalmente? Dios, el alma y el mundo no son, por eso, objetos de conocimiento, sino síntesis infinitas de la razón trabajando en el vacío. *En el afán de unificar todos los objetos* de las vivencias internas, la razón construye el concepto del alma: en el afán de unificar las experiencias externas, construye la idea del mundo: por último, en el afán de unificar ambas ideas construye la idea de Dios. El alma, el mundo, Dios, son las tres *ideas* de la razón pura trabajando abandonada. La *razón,* así, es la facultad de elaborar tales ideas.

Y por eso tampoco puede hablarse, en Kant, de un conocimiento que captura las cosas en sí, como en Platón, por medio de la reminiscencia, o en Aristóteles, por la abstracción. No sabemos lo que podrán ser las cosas en sí: para que sepamos cualquier cosa de ellas tienen que ser no cosas en sí, sino cosas *en el conocimiento;* es decir, que hayan adquirido las formas de la intuición, espacio y tiempo y los conceptos puros del entendimiento, categorías. A las cosas *en el conocimiento,* Kant las llama *fenómenos;* a las cosas como serán o serían *en sí mismas,* las llama *noúmenos.*

Para terminar, quisiera aclararles que estos problemas son el nervio de la *Crítica de la razón pura;* en ella, la parte que trata de las for-

mas puras de la intuición, el espacio y el tiempo se llama *Estética trascendental;* la que trata de los conceptos puros del entendimiento o categorías, *Analítica trascendental,* y la que trata de Dios, el alma y el mundo, *Dialéctica trascendental.*

Por la primera se fundan las ciencias matemáticas, la geometría como ciencia del espacio, de la extensión; la aritmética como ciencia del tiempo y la sucesión, y la mecánica como ciencia del movimiento: por la segunda se funda la física como ciencia de las *cosas,* de los fenómenos espacio-temporales, sometidos a las categorías; por la tercera no se funda: Kant quiere probar que no puede fundarse la metafísica como ciencia del alma o psicología racional; como ciencia del mundo o cosmología racional; como ciencia de Dios o teología racional.

Ahora, ¿supondrán ustedes por esto que Dios permanece totalmente ausente del pensamiento kantiano? No, Kant creía en Dios. Y creía en Dios no sólo por razones de fe cristiana, pues era profundamente religioso, sino porque en otro libro, *La Crítica de la razón práctica,* trata de probar que para dar un sentido a la moralidad es preciso postular la existencia de Dios. Dios es en Kant no un objeto de conocimiento, ni siquiera mediato, sino una *exigencia* de la conciencia moral.

En cuadro esquemático, esta filosofía podría organizarse así:

a) Aprehendemos las cosas, no *en sí (noúmenos), sino en el conocimiento (fenómenos).* Para entender esto hay que pensar que nuestro contacto con las cosas supone:

1) la masa de sensaciones, el caos que nos impresiona;

2) las formas *a priori* de la sensibilidad, *el espacio y el tiempo,* en el cual ordenamos aquéllas. La facultad que pone el espacio y el tiempo se llama *sensibilidad.* Aquí se fundan las ciencias matemáticas. En la *Crítica de la razón pura* se llama *Estética trascendental* la parte que estudia estos problemas.

b) Pero las cosas que nosotros conocemos no son sólo espacio-temporales; son substancias, son causas, efectos, etc. Esto ocurre porque pensar es juzgar y juzgar quiere decir organizar los datos, ya elaborados por las intuiciones de espacio-tiempo, desde ciertos puntos

de vista. Así, los juicios pueden organizarse desde cuatro puntos de vista:

1) el punto de vista de la *cantidad* y, entonces, tenemos juicios:

universales
particulares
singulares;

2) el punto de vista de la *cualidad*, y tenemos juicios:

afirmativos
negativos
infinitos;

3) el punto de vista de la *relación*, y tenemos juicios:

categóricos
hipotéticos
disyuntivos;

4) el punto de vista de la *modalidad*, y tenemos juicios:

problemáticos
asertóricos
apodícticos.

c) Esto quiere decir que, al juzgar, incluyendo el objeto en distintos modos de ser, lo subsumo en instrumentos que lo moldean, según los distintos puntos de vista anunciados; tales modos del ser son *a priori* y se llaman *categorías*. La facultad que pone las categorías es el *entendimiento*, y en la *Crítica de la razón pura* se llama *Analítica trascendental* la parte que la estudia. Aquí, en esta unión del fenómeno espacio-temporal con las categorías, se funda la física. De acuerdo con los juicios, el objeto es puesto en las siguientes categorías:

1) en los juicios según la *cantidad*,
los *universales*, ponen el objeto en la categoría de *unidad;*
los *particulares*, ponen el objeto en la categoría de *pluralidad;*
los *singulares*, ponen el objeto en la categoría de *totalidad;*

2) en los juicios según la *cualidad,*
los *afirmativos,* ponen el objeto en la categoría de *realidad;*
los *negativos,* ponen el objeto en la categoría de *negación;*
los *infinitos,* ponen el objeto en la categoría de *limitación;*

3) en los juicios según la *relación,*
los *categóricos,* ponen el objeto en la categoría de *substancia;*
los *hipotéticos,* ponen el objeto en la categoría de *causalidad;*
los *disyuntivos,* ponen el objeto en la categoría de *comunidad o acción recíproca;*

4) en los juicios según la *modalidad,*
los *problemáticos,* ponen el objeto en la categoría de *posibilidad;*
los *asertóricos,* ponen el objeto en la categoría de *existencia;*
los *apodícticos,* ponen el objeto en la categoría de *necesidad.*

d) Todo lo que conocemos, pues, se elabora con dos clases de elementos: el material caótico de la sensación que recibimos, las intuiciones puras de espacio-tiempo y las categorías que ponemos. Para que haya conocimiento, son necesarias las dos cosas: las que recibimos y las que ponemos. Si falta cualquiera de las dos cosas, ya no hay conocimiento. *Las sensaciones sin los conceptos son ciegas, los conceptos sin las sensaciones son vacíos,* dice Kant.

Por eso no podemos conocer el mundo, el alma ni Dios: porque el mundo, el alma o Dios, como tales, no nos son dados en la sensación. Sin embargo, hablamos de ellos. ¿Cómo es posible? Porque la razón realiza síntesis al infinito y

1) cuando quiere unificar en una idea todas las experiencias externas, construye la *idea* de *mundo;*
2) cuando quiere unificar en una idea todas las experiencias internas, construye la *idea* de *alma;*
3) cuando quiere unificar ambas, construye la *idea* de *Dios.*

La facultad que elabora estas ideas es la *razón* y en la *Crítica de la razón pura* la parte que las estudia es la *Dialéctica trascendental.*

No me parece necesario insistir en las dificultades de este pensamiento. Es claro que si concedemos a Kant lo que Kant pide, tiene

razón. Si le concedemos que el espacio, el tiempo, la substancia, la causalidad, no son reales, no pertenecen a la estructura inteligible de la realidad; si le concedemos todo esto, es imposible salir del kantismo. Pero es muy difícil concederlo; normalmente, como dice García Morente, nadie lo concede.

Vean ustedes, pues, las dificultades que la negación de Dios, por ejemplo, trae consigo: negar el valor óntico-ontológico de los primeros principios de la inteligencia. Para negar a Dios consecuentemente hay que negar el principio de causalidad. Si el principio de causalidad no fuera una categoría puesta por el entendimiento, como Kant afirma, sino una ley real, extraída de las cosas por la inteligencia, entonces no se podría negar a Dios.

Ésta es, precisamente, la tesis del realismo. Porque hay cosas, porque hay una relación entre las cosas, porque unas causan efectivamente a las otras, porque unas dan el ser a las otras y no podemos subir al infinito en esa donación de ser, es preciso, para la inteligencia, no complicada con esta torsión que trae el idealismo trascendental, concluir en la afirmación de un principio supremo, al que llamamos Dios.

Ahora comprenderán ustedes por qué decíamos que la filosofía debe entenderse, en Kant, no como una investigación sobre el ser de las cosas, sino sobre el problema de cómo se conocen las cosas. El tema kantiano, pues, no es el ser: su tema es el conocimiento.

En cuanto al problema del ser, en Kant, si se lo entiende como problema del fundamento último, sólo puede plantearse como postulado en la esfera del conocimiento moral. Dios no sería un ente al que llegamos por la vía de la razón categorial. Dios es el supuesto de un mundo de personas, de *noúmenos*, en el que somos introducidos por el ejercicio de la libertad en el cumplimiento de la Ley moral.

Lección XII

EL TEMA DE LA CULTURA

Finalmente, para cerrar el *excursus* histórico, podríamos mencionar el tema de la cultura que se insinúa en los filósofos alemanes Fichte, Schelling, Hegel, con lejanas raíces en Vico y no lejanas, sino inmediatas, en Herder, y que estatuyen definitivamente filósofos como Windelband, Rickert y, sobre todo, Dilthey. También, en cierta afinidad con Hegel, han trabajado hombres como Croce y Gentile, en Italia, o influido por Dilthey, Ortega y Gasset, en España, aunque su pensamiento definitivo se haya orientado, finalmente, hacia una especie de metafísica histórico-vitalista. En Argentina, don Francisco Romero se ha ocupado específicamente en el tema de la cultura.

Ahora bien, para entrar concretamente a nuestro tema, digamos que el problema de la cultura o de las ciencias del espíritu (que así se las llama también) no es traído arbitrariamente por nosotros, ni inclusive es traído arbitrariamente a la filosofía por quienes lo acentúan. Veámoslo: nosotros sostuvimos que la filosofía había dirigido sus preguntas sobre cuatro horizontes fundamentales: el mundo, el hombre, Dios y el conocimiento. Según estos cuatro temas, la realidad entera, la realidad de lo que se nos da, podrá dividirse en dos grandes apartados: una realidad objetiva, de lo que está a nuestro frente, y una realidad subjetiva, el hombre que se encuentra en ella.

Y, además, esa bipartición se presentaba de una manera muy especial: o por un estar la realidad a nuestro frente, como una realidad en sí, que era asimilada por la inteligencia en tanto la conocía,

según parece en todo el realismo —inclusive en Platón—, o como una realidad que era creada por el hombre y hecha objeto de conocimiento, por la aplicación al caos de las sensaciones de unas formas apriorísticas que le daban estructura y sentido.

Pero la filosofía descubre, en un momento de su historia, y lo acentúa temáticamente, que la realidad objetiva, el mundo de lo real, no se agota con esa bipartición —que lo real puede ser considerado en otros aspectos—. Por lo pronto, puede decirse que, en la realidad, descubre objetos, cosas, leyes que pertenecen a lo que llamaríamos mundos distintos; con precisión, dos mundos distintos: un mundo natural, un mundo de las cosas tal como aparecen en la naturaleza y otro mundo de las cosas que ya no son productos simples de la naturaleza, sino del hombre mismo: los bienes de la cultura. Cultura viene de *colo*, cultivo; cultura es todo aquello en lo cual el hombre ha depositado una intención finalista o significativa. Todo lo que ha sido cultivado por el hombre.

Es claro que esta realidad no es nueva para la filosofía. En todo el pensamiento clásico, ejemplarmente en Aristóteles, en Santo Tomás, hay una conciencia expresa de lo que llamaban el orden poético; el orden de la *poíesis*, de lo que el hombre hace. Inclusive podríamos decir que, quizá, algunos problemas últimos de la filosofía de la cultura sólo tienen su solución en el pensamiento clásico, como, por ejemplo, el problema del valor y del fin, vinculados al bien y la perfección. Pero lo que nosotros queremos hacer ahora no es reducir el tema de la cultura al tema de la *poíesis*, sino mostrarlo en su aparición temática, condicionado por ciertas exigencias epistemológicas.

Así, cuando los filósofos de la cultura caen en la cuenta de aquella división y la toman temática, se abre la perspectiva para un nuevo horizonte en este andar del hombre por detrás de las esencias. Y no sólo advierten la diferencia existente entre los objetos en tanto se los considere en su ángulo natural o cultural, sino que se detienen, también, en dos modos posibles de revelársenos o de manifestársenos el hombre y el conocimiento del hombre. Porque si primeramente el hombre nos era una cuestión en cuanto sujeto que conoce, en cuanto sujeto inteligente puesto frente a un mundo natural inteligible, que descubría existiendo independientemente de su conocimiento, o contraído a formas apriorísticas de revelación, ahora, en el tema de la

cultura, nos aparece no sólo como creador de una realidad, sino también como conocedor de esa realidad que ha construido intencionalmente. Aquí, las cosas que están a su frente ya no son extrañas a su esencia, ya no son cosas cuyo ser último, su ser en sí, le permanezca ajeno. El hombre no podía conocer el *nóumeno* natural, porque no lo había hecho, pero puede conocerlo en la cultura, porque las cosas que aquí encuentra no son sino sus propias creaciones, vestigios de su propia proyección finalista; tanto lo son, que ya no pueden llamarse simplemente cosas, sino bienes.

Pero para que todo esto vaya aclarándose, entremos con mayor detalle en la descripción de tales bienes y en su contraposición con el mundo de la naturaleza. Y entremos con una ligera descripción fenomenológica que nos sirva para caracterizarlos. Tomemos, pues, los dos aspectos a que hacíamos referencia:

1.° *El de un mundo natural.* — A este mundo pertenecen todas las cosas, todos los entes que nos son simplemente dados, sea en el conocimiento sensible, sea en la abstracción intelectual. Por eso se da allí, en primer lugar, la presencia sólida del mundo físico-químico con sus leyes y relaciones; del mundo biológico con sus jerarquías, inclusive del hombre en cuanto lo estudiamos en las ciencias naturales. Dentro de él, para descubrir sus elementos constitutivos y las legalidades de su desenvolvimiento, se levantan ciencias como la física, la biología, la fisiología, aun la psicología, y, además, disciplinas filosóficas de distinto sentido: una filosofía natural que considera la realidad sensible en sus principios de inteligibilidad, tanto físicos como vitales, por sucesivos procesos de abstracción según el realismo, o por el descubrimiento intuitivo de puras presencias ideales, según la fenomenología. También las ciencias exactas, las matemáticas, tienen aquí su punto de incidencia. Pero no sólo ellas; las nociones más puras de la inteligencia, el ser, el bien, los primeros principios, la causalidad y, finalmente, Dios mismo son aquí descubiertos. Frente a una realidad semejante, variada, ordenada, jerarquizada, la inteligencia se realiza en el sentido de su significación propia: trata de conocerla apropiándose de sus estructuras inteligibles; *lee dentro de las cosas.*

2.° *El de un mundo cultural.* — Estamos ante un mundo creado, levantado, construido milenariamente por el esfuerzo, la preocupación,

las tendencias proyectivas del hombre. Podemos visualizarlo rápidamente: es el mundo de las ruinas, los esplendores, las tristezas y las catástrofes históricas. Todo lo que el hombre ha hecho vive en él como huella y sentido: los restos de las grandes culturas americanas; la aritmética y los cálculos astronómicos de los caldeos; los egipcios y sus pirámides, su estatuaria; las grandes carreteras romanas y las codificaciones. La filosofía y el arte griego; las estilizadas catedrales góticas; la técnica guerrera, la escritura, la poesía. Todo un mundo de formas plurales, abigarradas, a veces indescifrables: realidades, esperanzas, sueños del hombre. Todo, como algo que crece sobre la cubierta sólida del mundo natural, para servir a un sentido creador, quebrado en diferentes líneas de significación: utilitarias, políticas, estéticas, religiosas.

Nuestra atención, nuestro *engagement* con semejante mundo aparece con claridad en un ejemplo de Francisco Romero. Si queremos conocer un objeto natural, una piedra, un animal, indagamos su constitución, su origen, sus modos de obrar, sus causas y sus efectos. Examinemos esa piedra; por mucho que avancemos en la investigación, por muy adelante que la llevemos, por mucho que remontemos en la serie de sus causas —no ontológicamente, claro, sino físicamente—, lo que descubriremos está todo en el mismo plano, por decirlo así. Pasaremos de unos elementos físicos a otros elementos físicos.

Pero, de pronto, en este estar ante la piedra, advierto que no se trata de un pedrusco común, sino de un hacha prehistórica. La constitución física del objeto es la misma que antes, evidentemente; tanto que un geólogo podría continuar indefinidamente su análisis natural. Pero, cuando el investigador de la cultura descubre el hacha prehistórica, aparece una nueva dirección significativa: ya no son los fenómenos físico-químicos los que interesan en el ser de la piedra, sino los fenómenos humanos con los cuales se relaciona. La piedra, al identificar un hacha en ella, ha pasado del mundo de la naturaleza al mundo de la cultura. Antes, lo esencial era averiguar su constitución natural; ahora se trata de comprender su sentido.

Y si averiguamos que es un arma de combate, o de caza, o de trabajo, la significación va variando su ángulo de incidencia. La mirada se prolonga y extiende hacia diferentes honduras, hacia diferentes signos, hacia un *logos* distinto, hasta que detrás de la piedra nos

aparece algo que nunca nos puede aparecer detrás de los objetos naturales: nos aparece el hombre, un grupo de hombres, tal vez una cultura entera con sus técnicas, sus intenciones, sus fines.

Se trata de un verdadero proceso. Pasamos del objeto cultural a su significación, al valor que expresa y al hombre que lo manifiesta. Y para desvelarlo, para esclarecerlo, son necesarios otros procedimientos que los corrientes en el saber natural, porque en éste todo lo que conocemos queda siempre —para los filósofos de la cultura— *fuera* de nosotros. Es la línea kantiana. No podemos llegar a las cosas en sí. Pero el objeto cultural es portador de un sentido espiritual; es el espíritu el que ha puesto en él sus intenciones, es el espíritu el que duerme en sus significaciones. Cuando nosotros, que también somos espíritu, lo descubrimos, lo actualizamos, el objeto se vuelve trasparente, revelador.

De allí que Dilthey, el hombre que más se ha preocupado con este problema en cuanto a su aspecto metódico, preconizara o hablara de una *hermenéutica* para las ciencias de la cultura. La palabra misma expresa bien lo que Dilthey andaba buscando: hermenéutica quiere decir interpretación. En la hermenéutica cultural se trata de interpretar un contenido por intermedio de un signo. Pero la interpretación se desdobla en un segundo momento: *la comprensión*. Aquí, por la interpretación de un signo exterior, comprendemos una interioridad depositada en el objeto por el espíritu del hombre.

Como algunas de las notas básicas que diferenciarían el método cultural de los procedimientos vigentes en las ciencias naturales, podríamos enumerar, según esta filosofía: la ciencia natural pasa de los efectos a las causas y entiende causas en el sentido de antecedentes; descompone los todos en las partes. Las ciencias naturales, por lo menos en sus direcciones mecanicistas, reducían todo a elementos: los cuerpos físicos a los átomos, los cuerpos vivos a las células, el alma a las sensaciones. Era la atomización, la pulverización de la realidad: era la imposibilidad de ver el bosque porque los árboles lo impedían. La ciencia de la cultura procede a la inversa, porque los elementos son complejos significativamente organizados por la intención espiritual; una obra de arte no resulta de yuxtaponer miniaturas: una obra de arte es, primero, un oscuro apetito expresivo, luego una dramática realización que mueve colores, sonidos, piedras inmensas para que

una intención humana se levante y diga su voz. Un código no es el resultado de opiniones particulares sumadas las unas a las otras: expresa un *élan*, un sistema de reglas y de ideales colectivos, las ansias y la grandeza o la pequeñez de un pueblo. Por eso, repetimos, hay que avanzar desde la interpretación a la vivencia proyectiva, que se revela en el bien cultural, a los fines valiosos que el hombre se propuso, creándolo.

Los bienes pueden agruparse, según Freyer, teniendo en cuenta características distintivas, y tendríamos cinco grupos:

a) El primer grupo, que llama *formaciones* o *creaciones* y comprende las teorías, las obras de arte, las religiones, las ciencias, las filosofías. Determina este primer grupo el hecho de que los seres que lo forman tienen su sentido completo en sí mismos, no conducen a otra cosa. La doctrina de Platón, no en cuanto a los elementos inteligibles extraídos de la realidad, sino en cuanto a su expresión platónica, es cerrada en sí, tiene toda su finalidad en sí misma; no es un útil *para* otra cosa que su propia comprensión. La *Cena* de Leonardo no es un instrumento; es una pura expresión, cuyo sentido podemos contemplar. Si la juzgamos desde otro punto de vista, si preguntamos *para qué sirve* una obra de arte, si preguntamos para qué sirve un concierto de Mozart, no sabemos lo que preguntamos.

b) En el segundo se agruparían los *útiles*. Todo lo que sirve para algo; todo lo que es medio, instrumento. Comprende las maquinarias, los utensilios, la agricultura, los productos de las técnicas o ciencias aplicadas. Hay que pensar, aquí, en las telecomunicaciones, los transportes, la producción en serie de mercancías, las enormes usinas; los pequeños instrumentos; esta lapicera, los anteojos que mejoran nuestra vista.

c) En tercer término vienen los *signos*. Son signos el lenguaje, la escritura, un sistema aritmético, las notaciones musicales, un indicador de caminos, una señal de peligro. Hay que tener cuidado. Un objeto puede pertenecer a los tres grupos simultáneamente, pero en diferentes sentidos: la teoría de Platón, en cuanto expresa a Platón, pertenece al primero; el *Fedro*, en cuanto lo usemos para ejercicios

de griego, al segundo; el griego mismo del *Fedro,* en cuanto sistema de signos, al tercero.

d) La cuarta forma de espíritu objetivo es la de las *estructuras o formaciones sociales,* como las costumbres, las instituciones, las modas, las tradiciones, inclusive ciertos estilos propios de una comunidad: el gótico ojival para los medievales, la columna dórica, el templo bizantino. Tienen su sentido en una creación conjunta de la sociedad donde nacen: pensad en el sentido que tenía el velo de las mujeres para los árabes, en los aros que usan las nuestras, en los modos de saludar de los distintos pueblos. Pero también pensad en el derecho: la primogenitura entre los ingleses, el voto de la mujer. También el Estado pertenece a este grupo.

e) Y el quinto grupo es el de la *educación.* Aquí, la cultura no se expresa en objetos naturales, en cosas, ni permanece en costumbres, hábitos o tradiciones, sino que se transmite como cosa viva al hombre. Por eso, en toda cultura auténtica, lo que trata de transcribir un pueblo a sus nuevas generaciones no es tanto una acumulación de datos, sino un sentido: el sentido histórico que lo caracteriza; el sentido de sus valoraciones existenciales, el sentido que hace coherentes y dota de fines a su mundo y su historia, el ansia de eternidad del grupo constitutivo a virtud de su *éthos* ideal.

Pero en todas estas formaciones de bienes, en todas estas capas, cuando nosotros vamos de una interioridad a otra por la comprensión, trascendiendo el signo en que se exteriorizan, no sólo comprendemos la otra interioridad, la interioridad creadora. Queremos decir: cuando desde mi interioridad, a través del espíritu objetivo, voy a la interioridad creadora, no sólo voy a ella; paso más allá y asciendo a su intención realizadora, asciendo a la zona del valor. Por medio del signo, penetro en la interioridad de un espíritu y, de allí, trasciendo a la comprensión del valor que movió o disparó el resorte creador: trasciendo a la esfera de fines que presiden la acción del hombre.

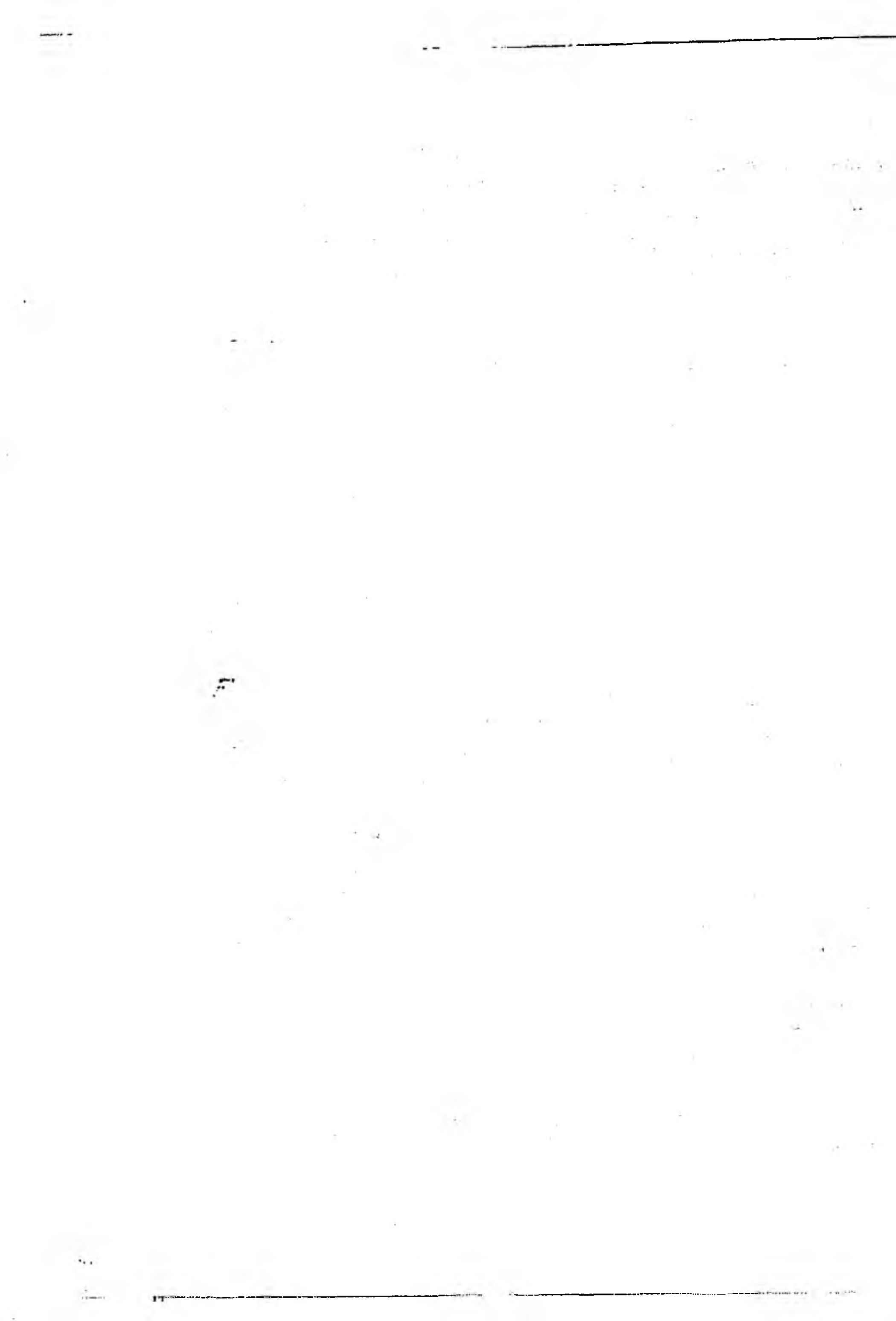
Así, por esa dialéctica que va del objeto al espíritu y al valor, la filosofía de la cultura ha elaborado un instrumento metódico que le permite penetrar en complejos culturales; comprende el sentido del valor religioso, cuando descubre el culto a la divinidad en altares,

piedras, dólmenes y sacrificios; comprende el sentido del valor político cuando estudia los principios del estado romano o la *pólis* ateniense; comprende los valores utilitarios que movieron la construcción de las represas y canales en el Nilo. Es decir, que penetra en el orden del ser histórico, porque no sólo consigue la penetración en un valor particular, por el conocimiento de las obras culturales consideradas de modo aislado, sino que, también, por la atención a verdaderas constelaciones axiológicas, puede entender el sistema total de fines de las distintas culturas. Por ejemplo: en la vida romana, el culto de los dioses lares expresa un valor religioso, pero si lo comparamos con las distintas formaciones de su cultura, comprendemos que el valor religioso y los demás están organizados en rededor de un valor que da sentido a toda la constelación: el valor político. Es el poder y la perdurabilidad del *populus romanus* el que conmueve, desde dentro, la religiosidad, el arte, la economía, las técnicas arquitectónicas; inclusive el que da sentido a las formas del culto a los dioses lares, etc. Así como en Grecia los monumentos tienden a perpetuar el sentido de lo bello —inclusive las victorias griegas son victorias de la visión apolínea de la vida controlada por la razón—, en Roma toda columna expresa un canto al poder, a la fuerza; dice que Roma tiene derecho a mandar, manda de hecho; la *urbs* es el *orbis*.

Así, pues, hemos intentado mostrar, ubicándonos en los supuestos mismos que la hacen posible, los problemas y los desarrollos de la que llamamos la acentuación temática de la cultura en la historia de la filosofía. (Una *mise au point* epistemológicamente muy precisa puede verse en Romero, *Sobre ontología de la cultura*, en *Filosofía de ayer y hoy*, edic. Losada.)

Sólo faltaría, con esto, para concluir nuestra investigación referida a los temas, ocuparnos con la existencia humana. Pero no lo haremos ahora; el tema de la existencia humana comporta, en cuanto tema de la filosofía, no en cuanto desarrollo particular de un sistema concreto, el intento de reducción más amplio que se haya intentado en la esfera del pensamiento. Lo que se plantea es más o menos lo siguiente: bien, hay el tema del mundo, del hombre, de Dios, del conocimiento y de la cultura. Pero ¿dónde los hay?, ¿dónde se revelan, aparecen y desaparecen?; ¿en qué perspectiva se hace pre-

sente ésta marcha de la inteligencia, esta *venatio definitionis* por la cual procuro conocer el mundo, conocer al hombre; conocer a Dios? En la existencia humana. Nosotros, al finalizar nuestro curso, lo veremos, pormenorizadamente, según acontece en el pensamiento de Martin Heidegger.





SEGUNDA PARTE

Lección XIII

REALISMO Y FILOSOFÍA: SANTO TOMAS

Hasta este momento, en nuestro intento de penetrar en el mundo de la filosofía y sus problemas, hemos planteado varias cuestiones y las hemos resuelto con éxito relativo; en primer lugar, nos preguntamos qué debíamos entender por la palabra filosofía, y, en función de la pregunta, respondimos de dos maneras: por un lado, desenvolviendo la significación etimológica; por el otro, apelando al testimonio de los filósofos, o a su modo de concebir la filosofía, para obtener, en sus fuentes, la significación común de la palabra en el desarrollo histórico. Por esta averiguación supimos que la filosofía, cualesquiera fueran sus diferencias significativas, según cada pensador, era, para todos, lo que llamamos un conocimiento último: un conocimiento límite. En consecuencia, visto que la filosofía pretendía ser un último conocimiento, nuestro problema fue el de establecer, primero, qué es el conocimiento, y segundo, si entre las clases de conocimiento que pueden descubrirse hay un conocimiento que responda a esa pretensión de ultimidad.

Para eso hicimos una fenomenología o descripción del conocimiento y, una vez que supimos lo que era, establecimos que había tantas clases de conocimientos cuantos fueran los objetos que la inteligencia podía aprehender en el conocimiento. Por eso, como hay objetos primeros, inmediatos, y objetos no primeros, sino mediatos, concluimos que sí, que había un conocimiento tipo de la filosofía que podía calificarse de conocimiento límite, de conocimiento último. Y lo mostramos haciendo una ligera caracterización de varias etapas del conocimiento: el conocimiento del sentido común, el conoci-

miento científico, el conocimiento filosófico y el conocimiento teológico.

— Nuestra investigación concluyó, así, en que la filosofía es un conocimiento de los últimos fundamentos de la realidad, obtenido por la acción intelectual, inteligente del hombre. La filosofía es eso: un saber de ultimidades —como dice Zubiri—. Pero la filosofía pregunta por las ultimidades, por los últimos principios, por los fundamentos de la realidad en varios sentidos: la filosofía pregunta por los fundamentos de la realidad entendida como mundo, como lo que está allí, a mi frente, organizado en espectáculo y perspectiva; la filosofía, más dramáticamente luego, pregunta por las ultimidades del hombre, quiere saber lo que el hombre es y quiere saber el destino del hombre. Sin embargo, con esto, no agota sus interrogaciones; frente al mundo y frente al hombre, la filosofía pregunta por una tercera cosa, por una tercera profundidad, que es la profundidad más alta: la filosofía pregunta por Dios. Y todavía quiere averiguar más; quiere saber lo que es el conocimiento del mundo, el conocimiento del hombre, el conocimiento de Dios. Esto es, la filosofía se hace una cuestión con el conocimiento mismo. Pero más adelante descubre que a unas cosas las conoce encontrándolas allí, simplemente, en la realidad, o descubriéndolas en la realidad. Estas cosas son extrañas a su voluntad, a su acción; las estrellas, los pájaros, la grandeza de las montañas y la transparencia de los cielos. Y lo mismo Dios, los objetos matemáticos; todo esto se le da al hombre, el hombre lo encuentra. Inclusive a sí mismo el hombre, siempre, se encuentra como *ya* existiendo, como dado. En cambio, a su alrededor conoce cosas que no sólo se le dan al hombre; hay cosas que el hombre ha construido, ha elaborado, ha edificado con sus manos y con su inteligencia; hay cosas que poseen una objetividad distinta a la objetividad del mundo natural: es la objetividad del espíritu humano, creador de cultura, que ha depositado en ellas sus intenciones, sus preferencias, su saber. Entonces, a esos objetos que llevan la huella del hombre, una catedral, las tabletas del código de Hammurabi, el sistema de signos escritos de los egipcios, el *Moisés* de Miguel Ángel, *La Divina Comedia*; a esos objetos, repetimos, se los llama culturales.

Finalmente, en el descubrimiento de estos temas, la filosofía trata con uno que ahora nos envuelve: el tema de la existencia humana,

como totalidad globalizadora en la que todos los otros se me revelan. Así, para este apartado temático, la pregunta podría ser: ¿Dónde se me manifiesta y revela el problema del mundo? ¿Desde dónde es posible que yo salga a la búsqueda del ser del mundo, del ser del hombre, del ser de Dios? ¿Dónde descubro el problema del conocimiento y de la cultura? La respuesta es abrumadora por su simpleza: en la existencia humana, en mi existencia. Mi existencia ya está dada, siempre, como supremo continente, suprema categoría que, de cualquier modo, hace posible la relación de las cosas conmigo. Todo lo que hay, todo lo que tengo, está puesto en mi existencia humana, por un lado, y en mi coexistencia, por el otro; es decir, en mi existencia particular y en mi existencia social e histórica.

Y de esta manera concluimos la primera parte de nuestra *Introducción*.

Por eso, nuestro problema actual, en esta segunda parte, no es tanto ver o continuar viendo los temas en su despliegue histórico, cuanto ver el modo en que esos temas y, con ellos, la filosofía entera, pueden organizarse en un cuadro, en una estructura, en un complejo coherente y sistemático que, según determinados principios, exprese el conocimiento total del hombre, o las posibilidades de ese conocimiento total. Estamos, pues, ante lo que llamaríamos el sistema del conocimiento y la filosofía.

Pero el sistema implica la clasificación; sistematizar nuestros conocimientos es clasificarlos y sistematizar las ciencias, que son a su vez sistemas de conocimiento, es clasificar las ciencias. Más aún, la sistematización implica el propósito de obtener una inteligibilidad total del saber por su reducción a fundamentos que expliquen el orden general, tanto de las ciencias como de las divisiones que pueden hacerse en las ciencias; tanto de las divisiones como de las disciplinas que en ellas pueden constituirse, mediante el esclarecimiento de los objetos, métodos, problemas principales que cada disciplina se plantea.

A la búsqueda de semejante sistematización, entonces, nuestro trabajo se moverá sobre dos perspectivas: la perspectiva del pensamiento clásico y la perspectiva del pensamiento contemporáneo, según las precisiones siguientes:

a) Llamamos pensamiento clásico al que se elabora en Grecia y alcanza su más alto nivel sistemático en las obras de Platón y Aristóteles.

b) Al que luego, mediante la tradición neoplatónica, trae las ideas de Platón hasta San Agustín, y mediante la tradición aristotélica, que tiene como antecedente a Boecio e irrumpe definitivamente en Occidente con los árabes, trae el *corpus aristotelicum* al siglo XIII. Este pensamiento constituye lo que bien podemos llamar filosofía cristiana y reúne en una síntesis creadora: la cultura científico-filosófica de los griegos, los contenidos religiosos de la revelación vetero y neotestamentaria y el sentido jurídico-político del Estado romano como imperio y mundo.

Dicho pensamiento se organiza en dos vertientes: 1° El agustinismo. Su acta fundacional está en San Agustín, pero se continúa a través de todo el tiempo como movimiento agustiniano, cuyos representantes más significativos en el siglo XIII son Alejandro de Hales y San Buenaventura. 2° El tomismo, que empieza a perfilarse en Alberto Magno, pero cuya sistematización arquitectónica es obra de Santo Tomás. Ya dijimos que aquí hay mucha influencia del pensar árabe, sobre todo de Avicena; con él, con el tomismo, nace lo que se ha llamado *philosophia perennis*, el sistema que hace suyo, por lo menos en sus tesis principales, la Iglesia Católica.

Nosotros diríamos que, fuera de sus diferencias intrínsecas, hay otras fundamentales entre ambos, referidas a la expresión y al desarrollo. El agustinismo aparece más bien como una fuente inspiradora común a distintos modos de filosofar, con temas afines y similares puntos de partida, por cierto, pero sin ser una escuela. El tomismo, en cambio, es un sistema de la filosofía que crece en el tiempo, cada vez más preciso y afinado, como una escuela. Eso hace que el tomismo vigente, tanto en el siglo XIII como ahora, sea el tomismo de Santo Tomás. Pero el agustinismo vigente, no me atrevería a decir que sea una escuela, que sea el agustinismo de San Agustín, sin más. Habría que buscarlo, más bien, en aquellas corrientes que, fundadas en San Agustín, tienen, sin embargo, un modo original de plantearse los problemas de la filosofía.

Por eso, nuestra exposición de lo que llamaríamos filosofía clásica, es decir, filosofía griega prolongada en el cristianismo, adoptará dos criterios distintos:

a) Para la exposición del tomismo lo haremos sobre las grandes tesis de Santo Tomás, sin descuidar, por cierto, los aportes y contribuciones traídas por la escuela, desde sus primeros tiempos hasta su rico florecimiento actual. De esta filosofía decía Bergson que era como connatural al espíritu humano. Y al exponerla nos detendremos en el pormenor sistemático, en sus principios, sus desarrollos, su clasificación de las ciencias y los objetos formales de cada una, pues se trata de la filosofía más elaborada, más precisa que pueda ofrecernos la historia de las ideas.

b) Para la exposición de la filosofía con matiz agustiniano, en cambio, tomaremos, *explicite*, dos corrientes actuales: el espiritualismo cristiano de Italia y la filosofía del espíritu de Francia. Aquí no nos detendremos en todos los pormenores, sino en sus grandes momentos metafísicos, en los centros inteligibles del pensamiento que dan origen a la organización de la filosofía, pero sin entrar, para cada caso, en sus contenidos particulares.

Pero dijimos que trataríamos dos perspectivas: la del pensar clásico (realismo tomista-espiritualismo agustiniano) y la del pensar contemporáneo. Ya hemos elaborado el plan para exponer la primera: veamos el de la segunda. Nuestro objeto será aquí la fenomenología. Claro, la fenomenología un poco como capitalización de toda la línea histórica que explica el pensamiento moderno. Ese pensamiento nace en Descartes, con la voluntad de obtener algunas certezas indubitables como puntos de partida del saber y cobra la definitiva conciencia de sí mismo, para nosotros, cuando Husserl identifica el propósito último de la fenomenología, precisamente con aquella idea cartesiana. La fenomenología, así, con sus puntos de partida, sus raíces históricas, sus categorías y sus horizontes sistemáticos, que al fin desemboca en el pensamiento existencial, será nuestra segunda perspectiva.

Es decir, que intentaremos organizar el pensamiento filosófico, según dos grandes ideas de la filosofía: la escuela clásica y la escuela fenomenológica. Comprendemos que esta selección es deficiente en muchos aspectos; implica una preferencia, sin dudas, pues elimina, deja fuera de nuestra exposición, mucha noble y bella tarea del pen-

samiento. Pero, en primer lugar, ninguna *Introducción* puede dar toda la filosofía, inclusive por razones de espacio; en segundo lugar, aun si se extrema la conciencia crítica, es imposible eludir el *parti pris;* cada uno filosofa desde su perspectiva y sus principios inevitables. Y esta inevitabilidad se justifica a sí misma, nos parece, si es tan amplia como para pretender —y éste es nuestro caso— reunir el tiempo y con él la dispersión que todo lo amenaza, en dos actitudes paradigmáticas del filosofar: el pensar cristiano en Santo Tomás y los pensadores agustinianos; el pensar profano en Husserl y Heidegger. Es decir, casi, casi, toda la filosofía.

Pero ¿está dicho todo con eso? ¿No queda nada que deba ser tratado en una *Introducción,* en un intento de acercarnos a la filosofía como realidad actual, viviente y vigente? Como podía planteársenos tal reproche, como puede objetársenos que muchos millones de hombres viven *de acuerdo con una filosofía* que no es el tomismo, que no es el espiritualismo, la fenomenología o el pensar existencial, hemos incluido un capítulo sobre Carlos Marx y la filosofía marxista.

Y, por fin, para mostrar que la filosofía, además de su despliegue racional, como sistema de ideas, implica para el hombre muchas otras cosas: fundamentalmente un quehacer, una actitud ante la vida y el mundo, concluiremos nuestra tarea con algunas reflexiones que escapan, un poco, a todo el planteo sistemático anterior. Que no se refieren a *la* filosofía; se refieren al filosofar como acto concreto que, en cada uno de sus pasos, aun en los que aparecen como menos importantes, compromete y asume el destino del hombre.

Concluído el plan y su justificación, se trata, pues, de exponer el pensamiento realista; y nos detendremos, primeramente, en algunos datos histórico-biográficos de Santo Tomás. Santo Tomás nace en Roccaseca, cerca de Aquino (Nápoles) en Italia, en 1226, y muere, joven aún, en 1274. Vive así en el siglo de oro de la Edad Media: en el siglo XIII, cuando la concepción del mundo, natural y sobrenatural de los medievales, alcanza su apogeo.

Como ya lo señalamos, en su obra se reúnen grandes líneas del pensamiento histórico, y su grandeza, además de la extraordinaria capacidad inventiva, que Santo Tomás nunca pretende destacar, aunque importa el cumplimiento y la plenitud de casi todos los supuestos realistas, estaría justificada con sólo considerar cómo organiza aquellas

líneas. En él están presentes todos los Padres de la Iglesia, y está presente la vida cristiana con su mensaje evangélico, sus documentos y tradiciones. Nadie ha sido más teólogo de la Iglesia Católica que Santo Tomás, y, sin embargo, nadie incorporó a su espíritu tanto saber profano, viniere de donde viniere. Citamos la tradición mística de Dionisio, las profundas intuiciones de San Agustín; la filosofía árabe, la filosofía judía, y sobre todo el *corpus* teórico de Aristóteles. Aristóteles, con Santo Tomás, se introduce para siempre en la estructura del pensamiento cristiano, no como presencia fría exterior, sino como vitalidad, como modo viviente de pensar. Puede recordarse, por eso, que Santo Tomás no es un aristotélico, en cuanto sea un erudito, un minucioso y detallista conocedor de los textos de Aristóteles. Ciertamente que lo es, pero también hay algo más: hay en el Santo de Aquino una especie de correspondencia interior; hay una unidad de puntos de vista y de desarrollos. Santo Tomás piensa aristotélicamente, pero desde sí mismo, sin dejar de ser cristiano, sin dejar de pertenecer a su siglo y a su tiempo. Es muy curioso; uno lee a Santo Tomás y piensa, a veces, que está llevando al límite de sus posibilidades el pensamiento más auténtico de Aristóteles. Pero se detiene en el análisis de las grandes tesis metafísicas y comprende que una *nueva* filosofía, una filosofía que de ningún modo podía estar en Aristóteles, está en el Santo de Aquino. Por eso se ha dicho que la *Suma Teológica* es aristotélica en su detalle, agustiniana en su conjunto. Pero esto, que dice y podría decir mucho, tampoco dice todo. No dice que el más alto nivel de conceptualización metafísica conseguido por la inteligencia, la dialéctica del *esse,* como infinito acto existencial que, para Santo Tomás, es el constitutivo formal de Dios, no sólo no está en Aristóteles, sino tampoco en San Agustín. San Agustín lo trata, pero en otro sentido. Santo Tomás lo recibe del *Exodo, Ego sum qui sum,* y comprende todo su alcance por la idea de creación, *In principio creavit Deus coelum et terram.* Dios es el único que puede crear, *dar el ser,* porque el ser en cuanto tal es el efecto más universal y sólo puede darlo la más universal de las causas. *Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus, universalissimum est ipsum esse* (el ser, el acto existencial). *Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus* (*S. Theol.,* I,

q. XLV, a. 5, i. c.). Y Dios puede dar el ser porque, en Él, la existencia es igual a la esencia. La esencia de Dios es no tenerla —decía Avicena—; al modo en que las cosas creadas tienen esencias que limitan el acto de existir —decimos nosotros—. Su esencia es estallar en una infinita plenitud, en un infinito gozo, en una infinita generosidad existencial.

De todos modos, hay coincidencias permanentes con Aristóteles; coincidencias que podríamos explicarnos si pensáramos lo que tal vez serviría a Santo Tomás para justificarse o explicarse: que se debe y se puede ser aristotélico, en ciertos aspectos, porque el pensamiento de Aristóteles expresaría, en ellos, una desnuda y precisa sumisión a los datos inmediatos de lo real; es decir, porque pensaría, aquí, que el aristotelismo expresaba la verdad.

¿Qué decir, pues, cuando se habla de Santo Tomás como de un Aristóteles bautizado? Que ésta es la idea precisa y correcta si se entiende todo lo que implica el acto sacramental. Decir que Aristóteles fue bautizado por Tomás, es decir, como sostiene Nimio de Anquín, que el hombre griego murió; murió realmente a su vieja vida y nació de nuevo, transfigurado, a la vida cristiana del doctor común.

Pero no sólo Aristóteles; también Platón está presente en Santo Tomás, como lo demuestran las investigaciones actuales referidas a la noción de participación, a lo que se llama en teología el orden de las perfecciones simples, etc. Santo Tomás era aristotélico con una viva presencia platónica y con la transformación y asimilación que el platonismo había experimentado en San Agustín y en Dionisio. Es decir, que lo griego estaba en él, pero con la revolución que, para todo lo griego, traía el concepto de creación *ex nihilo*. (Probablemente el nuevo gran tema de la investigación histórica a propósito de Santo Tomás, tema que preocupa a Geiger, a Fabro, etc., sea éste: mostrar la vivacidad y la riqueza del platonismo en la síntesis tomista.)

En cuanto a sus proyecciones, sería prácticamente imposible dar una imagen esquemática y fiel de lo que ha sido y es la escuela tomista, tomada con la amplitud conceptual necesaria para incluir a todos los movimientos que tuvieron su origen en ella. Y es lógico; desde sus comienzos, el tomismo agrupa una cantidad de pensadores de procedencia muy variada. Pero, de todos modos, hay siempre a la base una estructura doctrinal que no varía en sus principios fundamentales.

En nuestro tiempo, su renacimiento debe vincularse con la Encíclica de León XIII *Aeterni Patris* (1879), en la que se establece su primacía para la docencia católica. Por cierto, es una filosofía cultivada en la tradición católica, sobre todo; no así el agustinismo, que también influye de modo radical en el pensamiento protestante. Sus primeros focos de irradiación, para la actualidad, fueron el Instituto de Filosofía de la Universidad de Lovaina, fundado por el Cardenal Mercier, a cuyo lado debe recordarse a Maurice de Wulf; más tarde a Mansion, y hoy a de Raeymaecker, Van Steenbergen, Van Riet; en otra posición es muy importante la obra de Joseph Maréchal *Le point de départ de la Métaphysique;* y la Universidad de Friburgo, donde enseñó el P. Norberto del Prado, autor de *La verdad fundamental de la filosofía cristiana,* con quien se vincula hoy el Padre Santiago Ramírez, para algunos la figura más representativa del tomismo actual, primero profesor en Friburgo, luego en Roma y actualmente en España. Del tomismo español son precisas algunas palabras: con una tradición ininterrumpida representa una potencia del espíritu en la cultura del país, y al nombre de Ramírez deben agregarse: el del Dr. Angel González Alvarez, que explica la cátedra de Metafísica en la Universidad de Madrid, autor de algunos textos esenciales, por ejemplo, la *Introducción a la Metafísica* y sobre todo *Tratado de Metafísica,* 2 tomos, *Ontología* (I) y *Teología natural* (II), la *Introducción a la Filosofía* y la *Filosofía de la Educación;* el del Dr. Juan Zaragüeta, de formación lovainense, director del Instituto Luis Vives de Filosofía y de la *Revista Española de Filosofía,* cuya Secretaría atiende otro tomista de nota, el P. Manuel Mindán Manero. Otros nombres que no deben olvidarse aquí son los de Leopoldo Eulogio Palacios, Antonio Millán Puelles y Angel Bofill Bofill. Carlos Paris, profesor en Santiago de Compostela, si bien se inspira y se atiene a los principios de Santo Tomás, trabaja también con otros temas y direcciones del pensar.

En Alemania son decisivas las figuras de G. M. Manser y Martin Grabmann, y en Francia, las de Joseph Gredt, Garrigou-Lagrange, Sertillanges, Étienne Gilson, Régis Jolivet y Jacques Maritain; sobre todo este último, por la difusión que han alcanzado sus ideas en el plano político-sociológico. Con el tomismo francés estuvo y está muy vinculado el Institut Catholique de París.

En Italia fue muy importante el movimiento promovido por los PP. Jesuitas del Inst. Aloisianum en Gallarate, como así la influencia de la Universidad Gregoriana, aunque todo el movimiento de la Compañía de Jesús tiene su propia impostación para los problemas esenciales. Han tenido una influencia destacada el P. Descoqs, el P. Fuetscher; y en España, hoy, son muy considerados el P. Roig Gironella, el P. Ramón Ceñal, el P. Gómez Nogales, y otros.

Un movimiento de gran influencia es el que ha llevado adelante la Universidad Católica del Sacro Cuore, en Milán. Además del Padre Gemelli, tienen que recordarse Masnovo, Olgiatti y hoy la señorita Vanni Rovighi.

Por último, el tomismo tiene amplia difusión y singular importancia especulativa en ambas Américas. Por lo que respecta a América Latina, los nombres de Jesús Pallarés, Méndez Plancarte, José Luis Curiel y Oswaldo Robles, en México, y los de Octavio Nicolás Derisi, Nimio de Anquín, Julio Meinvielle y Juan R. Sepich, en Argentina, han adquirido relieve continental. La dirección de los PP. Jesuitas está representada en América sobre todo por el P. Ismael Quiles.

Ya dijimos, es claro, que al exponer el tomismo no lo haríamos sino en base a Santo Tomás, aunque, por supuesto, incluyendo, explícita o implícitamente, los desarrollos, actualizaciones, etc., aportados por la escuela en conjunto. Pero también aquí hay que precisar: la nuestra no será una exposición *ad litteram* de Santo Tomás, que correspondería más a una Historia de la Filosofía que a una Introducción. Será una exposición enraizada en los principios de su pensamiento, como también del pensamiento aristotélico. Pues deseamos conservar, inclusive en nuestra más viva veneración por el doctor común, nuestra plena responsabilidad y lo que yo llamaría una libre espontaneidad en el plano de la docencia filosófica.

Ahora bien: si nosotros quisiéramos reducir la síntesis realista a sus puntos de partida sistemáticos, a los principios inteligibles que le darían sentido total, ¿cuál sería nuestro punto de partida? Si quisiéramos —como queremos— ver *desde dónde* se pone en marcha esta arquitectónica del saber, en la cual jugarán, con soltura y precisión, todos los saberes del hombre, sean especulativos o prácticos, sean teológicos o místicos, habría que decir que el pensamiento de Santo Tomás se construye sobre la base de una primerísima realidad:

la aprehensión, por la inteligencia humana, del ser inteligible, presente y envuelto en los datos de nuestros sentidos.

Esto es: que la de Santo Tomás es una filosofía de base experiencial, si no podemos llamarla existencial, por la carga de sentido que esta palabra connota en el pensamiento contemporáneo. Y es de base experiencial, porque hay una serie de hechos de experiencia que se dan, inmediatamente, como cimientos de su estructura. En primer lugar dos hechos:

1) el hecho de mi existencia; que yo soy o estoy. Y que yo soy o estoy, que soy un ser

2) ubicado, existente, en una *circunstancia* dotada de propia densidad óntico-ontológica.

Hay, pues, el hombre y el mundo y hay el hombre *en* el mundo. Tenemos un hecho: el mío, y tenemos otro hecho: la circunstancia. Según esta estructura, el hombre se da como rodeado por una circunstancia, por una totalidad de seres que están a su alrededor, que están allí, y que se relacionan con él en cuanto por los sentidos y la inteligencia los conoce como objetos y en cuanto, por el apetito y la voluntad, tiende a ellos como bienes. Hay aquí una bifurcación y una jerarquización que, desde ya, quisiera señalar, porque es, quizá, la más sugestiva delicadeza teórica del tomismo: para Santo Tomás, el objeto, la cosa que está en la circunstancia, nos llega primero por los sentidos con sus características accidentales y cualitativas, pero en esas características sensibles, que son conocidas por los sentidos, la inteligencia capta *el ser que poseen: su* inteligibilidad. Por ejemplo, dice Santo Tomás: el hombre, en contacto con un objeto dulce, *per intellectum apprehendit ens dulce ut ens, et per gustum ut dulce.* Aquí hay abismos de profundidad teorética. Fíjense bien: el hombre captura en el ser dulce, con la inteligencia, el ser dulce, *en cuanto es ser,* con el gusto, *en cuanto es dulce.* Por eso los animales, por ejemplo, no tienen conocimiento, no tienen teoría, no tienen ciencia; los animales conocen por el sentido del gusto, como nosotros, al objeto *en cuanto dulce,* pero porque no lo conocen en cuanto objeto, en cuanto es ser, no pueden preguntar: ¿qué quiere decir *ser* dulce? ¿Qué es *ser* dulce? Esa pregunta sólo puede hacerla la inteligencia, que, como su nombre lo dice, *lee dentro* del dato sensible, el problema inteligible. De aquí que, cuando un hombre sostiene que sólo

conocemos por los sentidos, lo que pretende elaborar, sin conseguirlo, no es una teoría del conocimiento humano: en todo caso es la teoría del conocimiento que podrían tener las palomas cuando vienen, mansamente, a recoger migajas en la palma generosa que se las ofrece.

Hay, pues, *ab initio*, en el tomismo, dos datos que son cuatro: yo y el mundo. Yo como ser dotado de sentidos y el mundo como circunstancia con objeto que los sentidos pueden aprehender. Pero, además de estas dos cosas, dos más: en mí, la *inteligencia*, que ilumina los sentidos, que los vivifica, penetrando en el dato que el sentido recibe; en los objetos, por debajo de sus cualidades sensibles, el *ser inteligible*, la estructura que sostiene aquellas cualidades. Todo el conocimiento será el juego de estos cuatro factores, de estas cuatro *constantes*, como dirían los físicos contemporáneos.

Pero con esto no hemos terminado; hay algo más. Hay, en estos dos polos sobre los cuales estriba el pensamiento clásico, el *sujeto, yo, el hombre,* por un lado, y el *objeto, lo otro, el mundo,* por el otro; hay, repetimos, unas leyes que se denominan *primeros principios*, que nacen y se originan, *a simultaneo*, en el contacto de la inteligencia con las cosas. Se los llama principios porque en ellos se origina el conocimiento y son los que lo hacen posible; se los llama normas o leyes porque a ellos debe ajustarse el pensamiento para tener sentido, para no resultar contradictorio. No los extraemos puramente de los objetos exteriores, aunque en el contacto que establece el conocimiento objetivo se revelan, pues en cuanto son leyes de todo lo que es, rigen la esfera óntica tanto del sujeto como del objeto; la inteligencia *los ve* en cuanto ocurre su primer conocimiento objetivo —y así los aplica sin hacerse problema con ellos—. La dependencia con respecto al dato objetivo proviene de que la inteligencia es una potencia, una potencia no lógica, sino real, que es llevada a su acto por el ser extramental. Por eso, como dice Aristóteles, hay que poner su comienzo en el dato mismo de los sentidos. Por otro lado, y en cuanto son *principios* de todo conocimiento, no pueden demostrarse. Precisamente la *demostración*, quiere decir mostración *desde* otra cosa, desde un principio anterior. Si este principio es el primero, no puede haber demostración como mostración *desde* otro. De lo contrario, tendríamos que retroceder al infinito para fundar el conocimiento demostrativo y, éste, nunca comenzaría. Por ejemplo, el primer principio

es el de identidad que dice: todo ser es igual a sí mismo. Ahora bien, yo tengo el silogismo, *A es igual a B; C es igual a A, luego C es igual a B.* Lo que demostramos es que C es igual a B. ¿Por qué lo es? Porque C y B son iguales a A; queremos decir: B tiene *su ser* que es *igual* al de A, C tiene *su ser* que es *igual* al de A, el ser de los dos *es* A; los dos tienen *el mismo ser,* pero como *todo ser es igual a sí mismo,* C es igual a B. La demostración reposa sobre un principio y el principio, que hace válida la demostración, si es el primero, ya no es demostrable.

Y si no es demostrable y, sin embargo, funda todo conocimiento, es porque es evidente. ¿Qué significa ser evidente? Significa que es claro, manifiesto; significa que es claro y manifiesto *a causa de que se lo ve.* Precisamente *evidere* viene de partícula *e,* que vale como *a causa de, mediante,* y *videre, ver.* En una palabra, son inmediatos, se los conoce sin mediación de otra cosa. Aristóteles agrega: el principio de la demostración no puede ser una demostración. Y si alguien pide demostración de lo que no la necesita, lo que demuestra verdaderamente es su ignorancia.

Por último, si bien el entendimiento los conoce en su primer contacto con la realidad, la filosofía clásica dice que hay una virtud, un hábito intelectual, una destreza, adquirida por el ejercicio, que es la inteligencia de los principios. En verdad, la filosofía clásica dice que hay tres hábitos del entendimiento en cuanto se refiere a su conocimiento: el hábito de *inteligencia,* que me permite reducir una proposición a los primeros principios; el hábito de *ciencia,* que me permite discurrir, pasar de una verdad a otra, de una conclusión a otra; el hábito de *sabiduría,* que me permite subir a las últimas causas.

Una última precisión: estos principios se llaman ónticos cuando se los expresa como simples y universales leyes de lo real; por ejemplo: todo ser es igual a sí mismo; se llaman principios lógicos cuando se los expresa como normas a las cuales debe ajustarse todo pensamiento para no contradecirse a sí mismo ni a la realidad; por ejemplo, *hay que decir* que todo ser es igual a sí mismo. Y se los llama ontológicos en cuanto, si bien son ónticos, tienen aptitud para ser aprehendidos, y, de hecho, son aprehendidos en el primer acto del conocer.

Tales principios son los siguientes:

1) *El de identidad.*—En símbolos se expresa A = A, y se lo puede formular de distintos modos: lo que es, es lo que es; todo es lo que es; el ser es el ser; cada cosa es lo que es; todo ser es igual a sí mismo. Aristóteles dice: *autó auto tautón,* una misma cosa es lo mismo que ella misma.

Se puede justificar o explicar su primacía, al pensar que, así como hay una noción primera, la de ser, hay también un juicio primero en el que manifestamos lo que en primer lugar corresponde a aquella noción. Piénsenlo unos momentos; podemos unificar todo lo que hay en una idea simplísima, universal, omnicomprensiva: la idea de ser. Ahora bien, la primera verdad que se puede enunciar, con respecto a esa idea, es que es igual a sí misma. Etimológicamente, identidad viene de *eadem entitas,* y significa la misma entidad. Podría, pues, también enunciarse así: todo ser posee aquella entidad que lo constituye. En el principio de identidad se funda, por otro lado, la posibilidad de concebir lo múltiple, porque el principio significa, precisamente, la *unidad* de la cosa en sí misma. Por eso, en cuanto se compara su afirmación con su negación, lo que es, es; lo que no es, no es, resulta la multiplicidad. Entonces, una planta es una planta, y lo que no es una planta, no lo es. Es decir, que los seres son distintos porque cada uno es lo que es y no es lo que son los otros.

Es evidente que si se negara el valor de este principio no sólo sería imposible la ciencia, pero ni siquiera podríamos hablar con sentido.

Si nosotros hablamos, cada palabra significa algo, y esa significación debe ser igual a sí misma; de lo contrario, nuestro interlocutor no tendría cómo identificarse con nosotros en la captura de la significación, y comprender lo que decimos.

Hay la objeción de que se trata de una tautología; es un problema delicado. Habría que precisar mucho en qué sentido se hace la objeción: si vale peyorativamente, como mera repetición de palabras, es falsa y no se comprende la cuestión, pues de lo que se trata es de repetir *la entidad* de las cosas en el juicio; si la objeción quiere decir que no hay necesidad de repetir la entidad misma, en un juicio, entonces se ignora el mecanismo mismo del juicio de identidad. Porque en él, lo que hay es un *reconocimiento* de la inteligencia frente a la evidencia del ser. El sujeto pide ser re-conocido, afirmado, en el

predicado; y pide serlo, precisamente, porque el fundamento de la identidad está en el ser real.

Maritain recuerda que algunas expresiones de sentido moral, *lo hecho, hecho; lo dicho, dicho está,* implican este reconocimiento, este desdoblamiento en el cual rindo reflexivamente mi inteligencia ante el ser. Es indudable que el caso no es exactamente lo mismo, pues hay aquí una complicación de la voluntad, del querer activo, pero el sentido de la cuestión es semejante.

2) *El de no contradicción.*—Los antiguos, en general, y en primer lugar Aristóteles, afirmaban que era éste el principio absolutamente primero. Se enuncia: una cosa no puede ser y no ser bajo el mismo aspecto y al mismo tiempo. Nosotros creemos que es un principio lógico, pues resulta una enunciación de nuestra inteligencia fundada en la evidencia del anterior. Es la tendencia del realismo contemporáneo. Expresa la absoluta irreductibilidad entre la realidad, que existe ontológicamente, y la nada, que no existe ontológicamente, sino como un producto de nuestra razón. Como norma del pensamiento, indica que no podemos predicar del mismo sujeto lo contradictorio. Y no lo podemos predicar, no sólo porque repugne al pensamiento, sino también porque repugna a la realidad. Según Aristóteles, Heráclito habría negado este principio, pero el mismo Aristóteles sostiene que, a veces, uno no piensa lo que dice. Sólo así puede comprenderse la negación de Heráclito. Por eso la contradicción es nada más que un conjunto de palabras cuando se la enuncia, pues no podemos, en verdad, pensarla. Esto es: la contradicción puede ser hablada, no pensada. Si yo digo que el círculo es igual al cuadrado, esto no expresa un pensamiento, porque si entiendo la palabra círculo y la palabra cuadrado, veo que los contenidos mentados en ellas se repelen; que el *ser* del círculo y el *ser* del cuadrado son contradictorios. Aristóteles agrega que, si no fuera así, sería correcto decir que el hombre es un buque, porque primeramente, según la evidencia, diríamos: el hombre no es un buque, pero si ser significa lo mismo que no ser, debíamos concluir que, visto que el hombre no es un buque, *por eso* es un buque. Un hombre así, ¿en qué se diferencia de una planta? Por eso el papel del escéptico es ser mudo (*Met.*, 1006 a).

De ambos principios, el de identidad y el de no contradicción, se derivan otros, no absolutamente primeros, pero con su misma evidencia:

a) *El de tercero excluido.*—Se enuncia así: toda cosa o es o no es, no hay término medio. En símbolos: A es o no es A. Significa que de dos proposiciones contradictorias, si una es cierta, la otra es falsa. Yo digo, *Pedro es hombre o no es hombre.* No hay una tercera posibilidad, porque la afirmación de la primera alternativa implica la negación de la segunda y la negación de la primera implica la afirmación de la segunda. Claro; se refiere sólo a términos contradictorios; esto es, a la afirmación o negación del mismo predicado. Si digo, *Pedro es negro o amarillo,* ya no vale; puede ser blanco. Pero si digo, *Pedro es negro o no es negro,* sí vale, pues si es amarillo, quiero significar que no es negro. (No entramos en los problemas de las lógicas trivalentes.)

b) *Principio de la equivalencia.*—Dos cosas idénticas a una tercera son idénticas entre sí. Es el ejemplo que pusimos más arriba. A es B; C es A, luego C es B. Si el ser de A es B y el ser de C es A, entonces el ser de C y B es el mismo, pues *tienen el mismo ser,* que es A.

3) *El principio de razón.*—Todo lo que es tiene su razón, o nada hay sin razón suficiente. La razón de un ser se entiende aquí como fundamento, y vale para dar sentido de lo que tal ser es, como ser diferencial, en el orden de las esencias y como ser real en el orden de la existencia. Ahora, lo que da razón de toda cosa, lo que la explica y la sostiene es el ser, precisamente. Si no existiera una razón de ser, que explicara las características o la existencia de cada cosa, esas características y esa existencia carecerían de fundamentación, carecerían de ser, no serían. El principio se expande, diríamos, sobre distintos aspectos de la realidad:

a) como principio de *causalidad,* cuando se aplica a los seres que no tienen la razón de su existencia en sí mismos, sino que la reciben de otro. Así, todo ser que comienza a existir tiene una causa. Si no la tuviera, ¿cómo daría razón de su existencia? Su existencia,

no fundamentándose en sí misma, pues comienza en el tiempo y hubo un instante en que no existía, ¿cómo habría pasado del no ser al ser? El principio de razón, relativo a la existencia de nuevos seres, se llama *causalidad.* No insistimos sobre él; es, para todos nosotros, quizá, el que menos desarrollos exige;

b) como principio de *finalidad,* se aplica para explicar la acción de la causa eficiente o del agente. Dice: *omne agens agit propter finem; todo agente obra por un fin.* Si el agente no obrara por un fin, la acción no tendría razón que la justifique. El agente, frente a la razón de fin, pasa de un estado de indeterminación a otro de determinación en que actúa. Cuando actúa de tal o cual manera, está determinado por el fin. La razón de su actuar es el fin;

c) como principio de *inteligibilidad,* significa que todo ser, sea contingente o no, debe poseer su propia inteligibilidad; que todo ser posee su verdad, en el sentido de que posee precisamente su ser. Este es el aspecto más profundo del principio, y aquel que lo vincula más directamente con el de identidad. Como principio de la verdad del ser, es más amplio que los dos anteriores. Hay seres, por ejemplo, en los cuales no funciona la causalidad ni la finalidad. Por ejemplo: no podemos decir, simplemente, *todo ser tiene causa,* porque Dios no la tiene. Pero podemos decir, *todo ser tiene razón, o verdad,* porque aun Dios la tiene. Dios posee su propia razón, que, en este caso, no depende de otro, como ocurre en los seres naturales.

En el orden del juicio, el principio de razón es aquel que fundamenta nuestras afirmaciones sobre los hechos, en cuanto todo hecho tiene su razón. Así, decimos *la razón de ser del lenguaje está en la naturaleza racional del hombre.* Si se pregunta: ¿por qué habla el hombre?, hay que contestar: *porque* es un ser racional. Es decir, que nada hay que no tenga una razón que explique su esencia, su existencia o su ocurrencia. Si algo existiera sin tener su razón, existiría *de nada,* pero la nada, nada explica ni nada es.

Antes de concluir con los principios, sería bueno recordar que, si bien el principio de razón se encuentra de hecho funcionando en todo el pensamiento antiguo y medieval, Leibniz es quien, explícitamente, lo pone como fundamento explicativo de las cosas. Luego,

Schopenhauer le dedica un libro titulado *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente.*

Ahora bien, con los elementos que hemos descrito: por un lado, mi existencia; por el otro, la existencia del mundo, y, por último, la validez de los principios, la filosofía clásica va a elaborar el edificio de las ciencias; es decir, un todo sistemático y globalizador desde el cual puedan verse las distintas disciplinas del conocimiento humano. Para eso, ya lo dijimos, hay que tener en cuenta, primeramente, la significación precisa de la palabra ciencia, porque no todo conocimiento es, de inmediato, conocimiento de ciencia, conocimiento científico. El conocimiento de ciencia es aquel que puede dar razón de sí mismo, que puede decir por qué algo es lo que es: *el conocimiento de ciencia es, para los clásicos, el conocimiento por las causas.* Por eso el conocimiento de ciencia no es un conocimiento aislado, sino que debe articularse en un sistema de proposiciones verdaderas, vinculadas las unas con las otras. *Lo que las vincula son las causas.* Así, ciencia será, en propiedad, "un saber ordenado y sistemático por medio de las causas o de acuerdo con una ley", según los modernos.

Por otra parte, podemos hablar de ciencia, también, desde otros dos puntos de vista: podemos hablar de la ciencia desde el punto de vista subjetivo y podemos hablar de la ciencia desde el punto de vista objetivo. Desde el punto de vista subjetivo, la ciencia es un conocimiento habitual y cierto de las cosas, los fenómenos y los hechos, por reducción a sus causas o leyes explicativas. Desde el punto de vista objetivo, la ciencia es un sistema de proporciones verdaderas, lógicamente organizadas y dependientes entre sí, fundadas en causas y leyes, que coherentemente expresa la realidad.

Por último, si con todos estos elementos quisiéramos señalar el proceso genético del saber, diríamos que en la constitución de la ciencia hay:

1) *un acto de inteligencia.*—En él aprehendo —piensen en *prender, prensil, prensivo*— lo que el objeto es, su esencia y que además es igual a sí mismo; que no puede simultáneamente ser y no ser; que debe tener su razón, su causa. Aquí actúa el hábito de inteligencia que ya calificamos como hábito de los principios;

2) *el proceso discursivo y el sistema de la ciencia.* — En él reduzco el objeto a sus causas, paso de una verdad más general a otra más particular o de una particular a otra general; establezco leyes de correlación, de aparición, de coherencia de las cosas y los hechos. Digo: el agua es la *síntesis* de dos volúmenes de hidrógeno y uno de oxígeno; es decir, reduzco una cosa a otra. Luego digo *lo que* son el hidrógeno y el oxígeno; establezco que son gases, fijo su ubicación en la tabla de los elementos, su consistencia y sus pesos atómicos, etc. Aquí actúa lo que los clásicos llamaban el segundo hábito especulativo, el hábito de ciencia. Subjetivamente, por el hábito de ciencia, vinculo unas con otras las experiencias acumuladas, relaciono unas verdades con otras, ajusto las afirmaciones a la existencia de los datos, o apelo a principios que me expliquen inteligiblemente esos datos. Es decir, descompongo las cosas o los hechos en las causas que les dan su ser, y sin las cuales no serían lo que son. *Scire simpliciter est cognoscere causam propter quam res est et non potest aliter se habere* —dice Santo Tomás, comentando a Aristóteles (*Post. An.*, lib. I, Coment. lec. 4);

3) *organización del saber y sabiduría.* — En este último momento las ciencias dejan de ser ciencias particulares, aisladas, para integrar un organismo de saber total. Los actos de la inteligencia, las conclusiones de la ciencia, son levantados hacia sus causas últimas. No se trata, tan sólo, de reducirlas a sus causas últimas, en cuanto nos refiriéramos a un primer principio o última causa que las explique; se trata de que, también en el horizonte propio de cada saber, las reduzca a sus fuentes de inteligibilidad. Por ejemplo, en psicología, puedo describir, analizar los fenómenos psíquicos representativos, que me dan conocimiento; los actos psíquicos afectivos, los actos psíquicos de la voluntad. Constato que conocer implica siempre una radicación del conocimiento en un *yo conozco*, que sentir implica una radicación en el *yo siento*, que querer implica una radicación en el *yo quiero*. Pero como toda operación sigue al ser, si hay operaciones de una clase determinada es porque hay un principio de ser que las explica, y organizaré esos actos psíquicos, de modo coherente, como actos relacionados con facultades específicas que explican el querer, el sentir, el conocer. Esas facultades serán la voluntad, la sensibilidad, la

inteligencia. Pero como la inteligencia, la voluntad y la sensibilidad son sensibilidad, voluntad e inteligencia *de* alguien, diré que son las facultades de un *yo substancial*. El *yo* siento, yo quiero, yo conozco, implican un yo idéntico a sí mismo por debajo de sus actos heterogéneos. Son accidentes de una substancia. El hábito intelectual que me impulsa y me conduce a estas últimas fundamentaciones, cuyo dinamismo no se detendrá sino en las causas supremas, pues una vez afirmado el yo, seguirá preguntando, ¿qué es el yo?, ¿por qué es el yo?, es lo que los antiguos llamaban el hábito de sabiduría.

Para terminar, entonces; hay tres momentos en la ciencia: el *ver* las cosas con la inteligencia; el *vincular* las cosas unas con otras según sus causas; el *reducir* todas ellas a sus principios o causas supremas. *Inteligencia, ciencia, sabiduría.*

Otro problema es el de lo universal. Para los clásicos, el saber de la filosofía es siempre saber de lo universal, no saber de lo individual. Y por una razón muy simple. La inteligencia, de suyo, sólo puede conocer formas, estructuras inteligibles. Y los objetos individuales no lo son por su forma ni por su inteligibilidad; lo son por su materia. Sólo después de Santo Tomás, con Duns Scoto y con Occam, la cosa tomará otro rumbo. Pero inclusive en esta nueva dirección todo saber científico exigirá un proceso de universalización.

Veamos un ejemplo límite, pues se trata de un saber descriptivo y fáctico. Hemos leído en algún lugar que cuando en fisiología se estudia la conducción nerviosa de la sensación, no se estudia la conclusión de la sensación de Pedro, sino del hombre. Ahora bien, si lo que queremos es conocer el comportamiento de la sensación en Pedro, buscaremos lo típico, lo universal en Pedro mismo; no los comportamientos de hoy o de mañana, sino los que ocurren en Pedro siempre. Pudiera ser que quisiéramos ir más lejos; que preguntáramos cómo se comporta la sensación de Pedro por la mañana o por la tarde; pero entonces sería todas las mañanas y todas las tardes. Si ustedes se fijan bien, en el extremo, de algo que ocurriera una sola vez y en un único sujeto, absolutamente distinto de todo lo que ya conocemos, no podríamos saber nada, porque no podríamos reducirlo a algo que lo explique, universalizarlo. Sería un puro *factum* y sólo podríamos decir que está allí y nada más. Por eso los clásicos decían, *de singularibus non est scientia*, el individuo es inefable *qua* individuo.

LECCIÓN XIV

ABSTRACCIÓN Y FILOSOFÍA

En nuestra clase anterior, a los efectos de obtener el hilo conductor que nos haga posible una explicación coherente y sistemática de la clasificación de las ciencias en el pensamiento clásico, establecimos, como nociones previas, los puntos de partida del filosofar, en Santo Tomás, y las significaciones que podría tener la palabra ciencia según la viéramos como acto de la inteligencia, como sistema discursivo, o como saber supremo, como sabiduría. Además, vimos que la ciencia, el saber científico, es un saber que busca las leyes o principios universales de la realidad.

Ahora, para proseguir nuestra tarea en el primero de estos puntos, en el punto de partida de la ciencia según Santo Tomás, vamos a intentar algo más difícil: vamos a intentar introducirnos en el proceso mismo que, para el realismo, hace posible la diferenciación y la clasificación del conocimiento científico.

Bien; dijimos que el conocimiento es de lo universal; pero lo universal es alcanzado por la inteligencia mediante un acto que llamamos *abstracción*. ¿Qué es, pues, la abstracción? Etimológicamente, significa *traer de, separar de, abs-trahere*. Ustedes lo han oído innumerables veces, en el uso popular, cuando se dice *estar abstraído*. Estar abstraído es, precisamente, estar separado de la circunstancia, aislarse de algunas cosas para concentrarse en otras; inclusive se dice *vivir en lo abstracto*, cuando se quiere decir vivir en un mundo ideal, no de seres concretos, sino separado de lo real.

Eso para el uso corriente de la expresión; en cuanto al uso científico, si bien señala una operación, bien definida, conserva el sentido de aquellas expresiones. Efectivamente, la abstracción es separación con respecto a lo concreto, a lo localizado, temporalizado, y endurecido en la realidad única de los individuos. Ustedes lo saben; abstracto se opone a concreto. ¿Qué es lo concreto? Lo concreto es el individuo real, ese que está ahí, al frente nuestro, y que reposa en su propia realidad. Por los sentidos, nosotros lo conocemos, precisamente, en cuanto individuo, pues los sentidos captan seres individuales, singulares. Claro, en los sentidos ya hay una primera abstracción, pues no es el objeto físico, con su presencia material y exterior, el que está en los sentidos, sino su re-presentación. En el sentido, el ojo, el oído, no tengo físicamente a la cosa, sino su presencia intencional. Por eso la imagen es representativa. Pero siempre, en los sentidos, lo que se nos da es la imagen o representación sensible de carácter individual. Cuando yo veo un objeto, tengo un objeto que es *este* objeto; para los sentidos, queremos decir, las representaciones son individuales. Oir, es oir *tal* sonido; tocar, es tocar *tal* cosa; es decir, que con los sentidos captamos seres singulares, compuestos por determinada materia que tiene, para cada caso, sus precisas características: es roja, es azul, es sonora, es aromática, es áspera, suave, etc. Concluimos: ningún ser sensible, en cuanto conocido por los sentidos, puede carecer de una u otra cualidad bien determinada; yo no puedo ver, con el ojo, un color que no sea rojo, ni verde, ni azul, ni ningún color particular. Ya hay una abstracción en los sentidos, pues, en cuanto, cuando veo el sol, no es el sol físico, en su presencia extramental, el que tengo en mis sentidos, pues sería imposible tenerlo, sino su imagen. Sin embargo, llamamos abstracción, propiamente dicha, no a ésta, sino a la que se cumple por la inteligencia. ¿Cuál es la que se cumple por la inteligencia? Lo veremos.

Cuando conocemos intelectualmente, cuando yo conozco por la inteligencia, abstraigo los datos de los sentidos, en cuanto a su particularidad, a su singularidad, y los unifico en una noción universal que me permite comprenderlos en conjunto.

Así, si yo me coloco con mi sensibilidad ante el entero espectáculo de lo que hay, de lo que inmediatamente se ofrece a esa sensibilidad, veré que todos los seres que conozco por los sentidos, si bien son

diferentes los unos de los otros en cuanto a sus cualidades sensibles, tienen algo de común: que ocupan un lugar en el espacio; que tienen cualidades, sean las que sean; que se mueven; en una palabra, que son cuerpos sensibles, cuerpos con cierta aptitud para ser percibidos por los sentidos. Se me aparecen, entonces, como seres en el sentido de *res*, de cosas, poseedoras de materia, están en un *ubi*, un lugar, y transcurren en un *quando*, en un tiempo.

Si yo pregunto o si nosotros preguntamos, pues, cuál es el primer modo de abstracción que puede realizar la inteligencia frente a los seres del contorno, para visualizarlos en una hondura ontológica común, en un nivel coincidente de su constitución que los reúne a todos, a pesar de sus diferencias singulares, debo decir que ese primer modo es el que abstrae de la materia individual, con tales o cuales características, pero no de la materia común; abstrae lo singular, lo particular de cada ser, pero no el hecho de que todos los seres, para ser sensibles, para ser conocidos por los sentidos, tienen que estar identificados por una característica que se da en todos ellos y que llamamos la *corporalidad móvil y sensible.*

Veámoslo con detalle: tenemos una mesa, una mariposa, un hombre, una planta, una célula; son distintos, la piedra es dura, fría, gris, sin vida propia; la mariposa vuela, es roja, aterciopelada; el hombre estudia, es alto, blanco: la planta es espinosa, verde, posee flores perfumadas; la célula es blanda, ovoide, etc.; pero, por debajo de estas diferencias, hay una realidad común a todos ellos: que son cuerpos materiales, cuerpos con masa, poseedores de cualidades capturables por los sentidos. Hay aquí, si nos detenemos a pensarlo, un alejamiento con respecto a la materia concreta de los seres individuales, pero un alejamiento de primer grado; yo digo *cuerpo móvil y sensible* y ustedes comprenden que es una abstracción, que, para obtener esa idea, yo he dejado de lado todo lo que, en cada caso, individualiza a los seres, pues para que realmente exista, para que concretamente exista un cuerpo móvil y sensible, tiene que tener un color, tiene que poseer cierta densidad material, tiene que estar en un lugar, acontecer en un tiempo; ustedes saben que para ser *cuerpo sensible*, en la realidad, hay que ser *un* cuerpo sensible, *éste* o *aquél*: el banco que está a la derecha, el alumno que está sentado, etc. Pero nosotros, cuando queramos reunir en una sola noción, en una misma

idea, a todos los seres de la circunstancia inmediata, dejamos de lado, abstraemos de su materia individual y los unificamos o enhebramos en esta idea de corporalidad sensible y móvil.

Es como haber horadado el primer plano de lo inmediatamente aprehensible por los sentidos, para capturar aquello que hace posible la existencia de seres aprehensibles por los sentidos. Nos hemos liberado, pues, de la materia individual, no de la materia común.

Pero podemos dar otro paso, podemos penetrar más profundamente en la estructura de esos objetos. Podemos preguntar: ¿hay otra característica común a todos ellos, que no implique la materia cualitativa, sensible o móvil, y que me permita abstraer una nueva idea unificadora? Es decir, yo tengo esta mesa, abstraigo de que sea una mesa, sólo veo que es un objeto material, resistente al tacto, marrón, alto, cuadrado; abstraigo de que sea resistente al tacto, marrón, alto, cuadrado; lo que me queda es, simplemente, la idea de un cuerpo sensible, que está en el espacio y en el tiempo. Esto que hemos hecho es la abstracción anterior, la primera abstracción. ¿Hay otras? Los clásicos decían que sí: que si a ese objeto también lo desvisto de su materia común, de su masa entendida como contenido, de su aptitud para ser percibido por los sentidos, de sus cualidades, cualesquiera que ellas sean, siempre me queda algo, me quedan los valores *cuantitativos* del objeto. Me queda la idea de que ese objeto es *un objeto*; que extraída la materia permanecen sus relaciones de cantidad: el volumen en que estaba, el plano que lo limitaba en sus superficies, las líneas que le daban cierta figura; esto es, me queda la noción de objeto o ser cuantitativo como un recipiente ideal que contiene las masas y en el que se revelan las cualidades. Y me queda la idea de que este objeto es *uno*, en cuanto su cantidad no es continua, sino dividida, y lo separa de los demás; en resumen: me queda la idea de cantidad continua, como extensión donde están los cuerpos; y la idea de cantidad discreta, como unidad que separa a un cuerpo de los otros, y como divisibilidad de la cantidad. Aquí ya no tiene nada que ver la sensibilidad; hemos extraído de la sensibilidad, de los cuerpos sensibles, dos nociones inteligibles; hemos dejado de lado, primero la materia individual, después la materia común. La cantidad que he obtenido, como puro valor formal, matemático, no físico, en cuanto divisible y dividida, da origen al nú-

mero; puedo idealmente simbolizar ese número con un punto; puedo poner en movimiento el punto y obtener la noción de línea, como límite del cuerpo; puedo mover la línea y obtener la noción de plano, como superficie del cuerpo; puedo mover el plano y obtener la noción de volumen, como continente del cuerpo. Los antiguos decían que esto que nos queda es la materia en estado inteligible, no sensible; diríamos, en estado de transparencia formal, sin la realidad física. Lo que tenemos son puros valores cuantitativos —es el horizonte formal de la matemática.

Retrocedamos; si partimos del dato de los sentidos, veremos que, por los sentidos, conocemos *un ser corporal extenso, sensible, rojo, áspero,* que es *este* ser. Abstraemos luego todo lo que es sensible y nos queda un ser con relaciones de cantidad.

En la corporalidad sensible y móvil, obtenida por la primera abstracción, en la que subsisten los valores materiales del objeto, tienen su fundamento todas las predicaciones de carácter físico, físico-químico y biológico de los seres sensibles. Así, porque un ser es cuerpo material, sensible y móvil, tiene peso y estructura atómica, puede ser sujeto pasivo o activo de fuerzas mecánicas, se desplaza en un medio, ocupa lugar, ilumina o es iluminado, recibe calor, lo transmite, tiene afinidades químicas, compone síntesis con otros, asimila substancias, crece, tiene pasado, presente y futuro, es visible, audible, táctil, etc. En la relación cuantitativa, obtenida por la segunda abstracción, tienen su fundamento todas las predicaciones de carácter matemático. Así, porque un ser es cuantitativo, es divisible, es mensurable y mide si lo tomo como unidad; es extenso, es localizable, numerable.

Pero, con esto, todavía no hemos terminado, todavía podemos ir más lejos; podemos dejar de lado no sólo la corporalidad sensible e individual, como en el primer paso, y la corporalidad sensible sin individualizar, como en el segundo, y podemos dejar de lado, abstraer, también lo cuantitativo. Si en un ser corporal y, por eso, cuantitativo, dejo de lado sus valores en orden al *quantum*, su divisibilidad, mensurabilidad, ¿qué me queda? Me quedaría una noción muy desasida, muy pura; me quedaría la noción de ser, la entidad de las cosas. ¿Puede llamarse abstracción a este procedimiento por el cual dejaría todo de lado, menos el ser? ¡Cómo menos el ser! ¿Acaso lo que hemos dejado de lado no es, también, ser? Queremos decir:

abstraer consiste en atender un aspecto de la realidad, aparte de otros aspectos. Así, atiendo el universal hombre, aparte de Pedro y Juan; atiendo el cuerpo sensible, aparte de la piedra, la planta, el átomo; ¿puedo atender el ser, aparte de otra cosa? Parece que no; porque no hay *otra cosa* además del ser. Por eso, los comentaristas actuales del tomismo dicen que, aquí, no hay continuidad homogénea de la abstracción y llaman, al paso que va de lo cuantitativo a lo entitativo, abstracción impropiamente dicha, como Jolivet. Otros, con textos de Santo Tomás, dicen que, en el primero y el segundo grado, se abstrae; pero que al ser no se lo abstrae, sino que se lo *separa*. Hablan, por eso, de *separatio* y de *intuitio*, como N. de Anquín. La *separatio* sería un simple juicio negativo, según el cual se muestra que los modos de ser conocidos por la experiencia sensible o por la abstracción física y matemática, son participaciones análogas en una noción trascendental: la noción de ser. Y, por eso, esta noción, siempre, la trasciende. (S. Thom., *In B. de Trinit.*, q. 5, a. 3, i. c.) Nosotros, por razones didácticas, no entraremos en el detalle de una discusión semejante. Sólo diremos que, obtenida por abstracción impropia o por *separatio*, en esta pura noción de ser tienen su fundamento todas las predicaciones del orden metafísico, como unidad, bondad, verdad, esencia, existencia, potencia, acto, substancia, accidente, causa.

¿Qué hemos querido decir? Es difícil explicarlo; es como si uno hubiera penetrado, agujereado, horadado la realidad, para buscar planos de constitución y sustentación cada vez más profundos, cada vez más hondos; como si uno fuera entrando en el secreto de los objetos para intentar la caza de su raíz. ¿Podemos ir más lejos? ¿Podríamos abstraer, inclusive, de la noción de ser? No podríamos, porque donde no hay ser, *hay nada*, y aquí nos volvemos a encontrar con las primeras leyes de la inteligencia que estaban en el punto de partida: lo que no es, no es, y no puede ser, consecuentemente, objeto de ningún conocimiento, precisamente porque tampoco es objeto.

Quisiera que lo viéramos de nuevo; decimos que hay:

1) una abstracción en la cual se funda un conocimiento científico que averigua *lo que es el ser corporal, sensible y móvil;*

2) otra abstracción en la cual se funda un conocimiento científico que averigua lo que es el ser, *en cuanto cantidad;*

3) una tercera abstracción, o separación, en la cual se funda un conocimiento que averigua lo que es el ser, *en cuanto es ser.*

La palabra ciencia, entonces, que significa conocimiento sistemático, valdría —según las observaciones de Juan R. Sepich, a quien seguimos en todas estas cuestiones— para los tres horizontes. Así, habría:

ciencia...
- de los seres físicos. Su objeto: *las determinaciones propias de lo sensible y móvil;*
- de los seres matemáticos. Su objeto: *las determinaciones propias del ser cuantitativo;*
- de los seres metafísicos. Su objeto: *las determinaciones propias de la noción de ser.*

Por la primera, dejamos de lado toda la materia individual; por la segunda, la materia común; por la tercera, toda la materia. Queremos decir: para que un ser sea un cuerpo sensible, no necesitamos pensar en una materia con sus cualidades individualizadoras, determinadas; para que un cuerpo sea visible, digamos, no necesitamos que sea *este* cuerpo rojo, puede ser azul. Pero si bien, para pensarlo, no necesitamos decir *qué* color debe tener, de todos modos necesitamos mantener la idea de que debe tener *algún* color, ser visible. Estamos, pues, en la idea de una materia no diferenciada individualmente por cualidades. Luego, para que un ser pueda pensarse como posesor de una cantidad divisible y extensa, no necesito pensar en ninguna materia sensible; me basta con las nociones de unidad, obtenida por división, de punto, de límite, de plano, de volumen; me basta con la idea de una materia inteligible, como *continente* cuantitativo de la materia. Por último, para poder pensar en la idea de ser, no necesito ninguna de las dos cosas. Por ejemplo, puedo pensar en Dios, que no es sensible, no tiene color, ni extensión; puedo pensar en el yo subsistente, puedo pensar en la bondad, en la justicia, en la libertad, en la esencia, en el acto, etc. Tengo, entonces, según el cuadro y con palabras de Sepich, *una ciencia cuyo objeto se encuentra verificado en la materia sensible; otra cuyo objeto se encuentra veri-*

ficado en la cantidad, y otra cuyo objeto no está verificado en materia alguna, y, si lo está, lo considero con prescindencia de esa materia.

Estas tres nociones, estos tres planos sobre los cuales puede incidir la inteligencia, capturando en los seres distintas estructuras, darán origen, para los clásicos, a una clasificación del conocimiento, que se inicia con Aristóteles y que se ha mantenido en la corriente filosófica realista. También se las llama *ciencias especulativas,* en cuanto su objeto es, simplemente, el *ser sensible,* el *ser matemático* o el *ser metafísico,* puesto ante la inteligencia para su conocimiento, sin propósitos utilitarios. Y se las divide, según esos grados de abstracción, en:

a) ciencias del primer plano u horizonte inteligible;
b) ciencias del segundo plano u horizonte inteligible;
c) ciencias del tercer plano u horizonte inteligible.

Los clásicos decían que en ellas el ser —que es siempre el objeto de la ciencia— era alcanzado o visto: *sub ratione corporalitatis seu mobilitatis; sub ratione quantitatis; sub ratione entitatis,* desde el punto de vista de la cantidad y desde el punto de vista de la entidad. Por eso, dice Aristóteles, "hay tres ciencias teóricas, la ciencia matemática, la física y la teología".

Podríamos agregar, con Maritain, que, mientras unas miran la superficie de lo real, lo que está sobre las cosas, es decir, su materialidad sensible u observable, o lo que explica esa materialidad sensible u observable, otras investigan lo que no se ve, pero fundamenta la superficie sensible, y otras lo que hace posible una y otra cosa. Quisiera tornároslo más claro, con la idea dinámica de la edificación entitativa, según la cual se realizarían los seres que andan por el mundo: primero, para todo ser, están sus cimientos, sus fundamentos, aquello que lo pone fuera de la nada; por eso, antes de diferenciarse, toda cosa es *ser,* como ser posible o real, accidental o substancial, como ser en potencia o ser en acto, como ser materia o ser forma. Todo se inicia en esas bases del edificio; es decir, para recibir cualquier determinación, para *salir* a la realidad, en primerísimo lugar hay que *ser,* en dos sentidos: *existir,* estar fuera de la nada y existir como *algo.* Pero, después, diríamos que el ser de los seres sensibles, corpo-

rales, materiales, se distribuye, se vierte, se extiende, desde su raíz, en ser físico, que incluye la materia y la forma, y, luego, en cantidad. Su ser material se desparrama en volumen, se autolimita en superficie, línea; esto es, se expande cuantitativamente y es, por eso, divisible. Por último, nuevas riquezas que poblaban esa cantidad, vacía y transparente, en cuanto tal cantidad, se movilizan: son las fuerzas, las tensiones, las afinidades, los elementos de masa y energía, que podemos capturar porque se revelan, cualitativamente, en aptitudes sensibles. *El objeto, entonces, primero es, después es ser físico y cuantitativo, por último es ser, rojo, sonoro, aterciopelado.* Hay aquí un misterio de los seres que crece desde una raíz muy simple, muy accesible y muy evanescente para una inteligencia encadenada a los sentidos: hay algo que crece como crecen las rosas desde los misteriosos propósitos del rosal, y que florece, al fin, en *esa* rosa roja, a la que cantan los poetas y a la que no podemos cantar los filósofos, porque cada vez que pensamos en el hecho tan aparentemente pueril de su existencia, se nos traban y entrecortan, un poco, todos nuestros conceptos.

Ahora bien, vista desde otro punto, desde el punto de vista del proceso de inmaterialización que aquí se cumple, la capacidad abstractiva de la inteligencia nos daría:

según la distinta profundidad del proceso abstractivo	1) ciencias de lo directamente material, aunque no individualizado;
	2) ciencias de lo indirectamente material;
	3) ciencias de lo negativa o positivamente inmaterial.

Esto es, que si llamamos ciencias especulativas a todas aquellas cuya característica es fundarse en una actitud teórica, en una actitud contemplativa y desinteresada de la inteligencia, porque la inteligencia quiere, en ellas, saber simplemente lo que los objetos son; quiere, simplemente, conocer la verdad de los objetos, la estructura que hemos querido desenvolver nos ofrecería la posibilidad de organizar esas ciencias contemplativas, según distintos grados de contemplación:

según una contemplación cada vez más espiritualizada o cada vez menos material. Porque de lo que se trata, al establecer estos tres horizontes estructurales de los entes, es de verlos en sucesivos planos de inmaterialidad. Primero, lo repetimos incansablemente, se deja de lado la materia muy concreta, muy densa y realísima, que los sentidos conocen —*hic et nunc*— al aprehender los seres singulares. Después se deja de lado, inclusive, esa materialidad un poco difusa, un poco inmaterial que obtenemos en la idea de cuerpo sensible, en la que la materia ya no es *esta materia* concreta del individuo, sino una materia general, indiferenciada, deslocalizada y extemporánea: más tarde, toda idea de materia, como substracto denso, opaco y resistente, es abandonada y sólo nos queda lo que llamaría el esqueleto, el esquema, el plan arquitectónico de lo material: las armazones cuantitativas sobre las cuales se edifica la materia. Y, por último, ni eso nos queda, porque nos queda todo. Estamos en la pura luz que, por eso, hiere los ojos y también la inteligencia. Estamos en la pura idea de ser, que, como los grandes pobres, diría Maritain, está en todas partes, pues nada hay sin ella, y en ninguna, porque sobreabunda sobre las partes y los todos. Es el *tò ón he ón* de Aristóteles; *ens quatenus ens*, de los escolásticos. El ser en cuanto es ser. Cuando llegamos a esta idea, la filosofía puede escrutarla, puede comprender que no es sino una idea abstraída, extraída, separada de los seres. Es decir, que este ser puro, este ser desvestido y desasido que hemos pillado en nuestra búsqueda, es un ser que, como tal, desasido, sólo existe en la inteligencia. Es un poco un ser puro con pureza negativa. Ese ser puro no está en las cosas con su pureza; cuando está en ellas —ya lo vimos—, se oscurece, se particulariza, se va cargando de realidades diferenciales, existenciales, que siempre son ser, a su vez: es primero ser extenso, luego ser corporal y sensible; por último, *este* ser extenso, material, rojo, sonoro. Sin embargo, podemos preguntar: el ser puro, además de existir como noción trascendental y análoga en la inteligencia, que incluye fundamentalmente la connotación ambivalente de esencia y existencia, ¿podrá existir en sí y por sí? Lo aclaramos: la idea de ser, del tercer grado de abstracción, ¿es también la idea de ser absoluto, en el sentido etimológico de la palabra, como ser *soluto ab*, desligado, liberado, suelto de sus cadenas y causalidades materiales?; y agregamos, ¿puede darse la idea de ser ab-

soluto, no negativa, sino positivamente liberado de toda condición material y aun matemática? ¿Puede darse este ser, como absolutamente liberado de toda condición, no sólo en la inteligencia, sino en una plena y sabrosa realidad?

Ya lo veremos en detalle al clasificar las ciencias; cuando el ser puro a que nos referimos existe como tal sólo en la inteligencia, hacemos ontología; cuando no nos referimos a la pureza abstractiva, a la que sólo existe en la inteligencia, sino a la del ser cuya pureza es sobreabundancia y riqueza presencial de existir, de verdad, de bien, entonces hacemos otra ciencia, y esta ciencia ya no se llama ontología: se llama Teología. (Y es aquí donde se plantearía la cuestión de la *separatio*).

Pero volvamos al problema de la clasificación. Habíamos dicho que ella se realizaba según tres horizontes de inteligibilidad, el primero de los cuales correspondía al ser móvil y sensible, abstraídos sus momentos individualizadores. Ahora agregamos que en tal hondura constitutiva de los seres se fundan y constituyen ciertas disciplinas científicas y filosóficas.

Veámoslo. Tenemos como noción común la de ser sensible y móvil. La cuestión que se nos plantea es la siguiente: ¿Es posible que este objeto sea tratado según dos modos de conceptualización científica? ¿Es posible que, frente a él, tengamos una filosofía como ciencia de las últimas causas y una ciencia en el sentido actual, como ciencia de lo observable, controlable; como ciencia de leyes, orientada a la pura descripción, explicación o legalización de los fenómenos? Éste es el problema. En la nueva epistemología tomista se sostiene que sí, y que así deben entenderse las diferencias entre lo que llamaríamos la física de los antiguos, que era una *filosofía de lo físico*, y la física moderna, que es una *ciencia de lo físico*. Si una afirmación semejante pudiera justificarse, es evidente que tendríamos resuelto, o en vías de solución, el problema crucial que ha planteado el pensamiento contemporáneo: el problema de saber si es cierto que la constitución de las ciencias modernas ha robado su objeto a la filosofía, como tantas veces se ha dicho y como lo repite García Morente en su *Introducción*, en un ejemplo conocido. O si hay, aquí, una lamentable *ignoratio elenchi*. Lo aclaro: si frente al ser físico puede darse un modo de conceptualizar que no sea el de la física, como

ciencia empírico-matemática, entonces la filosofía y la ciencia trabajarían sobre territorios distintos; y lo mismo pasa con la biología, con la psicología, etc.

La tesis realista, al afirmarlo, sostiene lo siguiente: el primer grado de abstracción tiene por objeto:

el cuerpo material, sensible y móvil, que puede ser tratado ....
- por la *filosofía natural,* que atiende a los aspectos *inteligibles* de ese cuerpo;
- por las *ciencias naturales,* que atienden a sus aspectos *experimentables, observables, mensurables y legalizables.*

En el primer caso, la filosofía natural pregunta por el ser material y móvil *en cuanto es un ser* y puede ser conceptualizado entitativamente; en el segundo, *en cuanto es material e implica la aptitud para la observación, la experimentación y el cálculo.* Por ejemplo, si yo pregunto, ¿qué es el color *en cuanto es un ser,* qué es la materia *en cuanto es un ser,* qué es el movimiento *en cuanto es un ser?,* hago preguntas filosóficas, porque debo responder: la materia es una potencia, el color es un accidente, el movimiento es un paso de la potencia al acto. Si yo pregunto, en cambio, ¿qué elementos constituyen la materia, qué substancias químicas dan origen al color, cómo se mide la aceleración de los cuerpos en la caída?, hago preguntas científicas, porque puedo resolver lo que observo en otros elementos o planos de observación, más minuciosos, más precisos, pero siempre homogéneos con la pregunta.

Es más claro el ejemplo, todavía, si tomamos, en lugar de un cuerpo físico, un cuerpo vivo. ¿Qué es un cuerpo vivo para la biología científica? En primer lugar, la biología científica no pregunta *qué es un cuerpo vivo,* sino ¿cómo se comporta un cuerpo vivo? ¿Cómo reacciona frente a su contorno? ¿Cómo se reproduce? Pero si se lo preguntara, la biología respondería que es un cuerpo originado siempre en otro similar, también vivo, que asimila ciertos materiales del contorno, realiza ciertos procesos químicos, crece, se reproduce a su vez y muere; que implica el metabolismo, la relación orgánica de sus elementos, etc.

Ahora, para la filosofía, las cosas son un poco distintas. Un cuerpo vivo, para la filosofía, es la unión de alguna materia con una forma, a la que llamamos alma, en el sentido de *anima,* como principio de animación, que persigue fines y realiza, en la materia, un plan no material. Decimos que esa forma, o alma, que no es visible en el microscopio, que no se ve cuando se analizan los elementos materiales de una célula, explica, sin embargo, todo el proceso de la célula misma, todo el proceso posterior del organismo, por cuanto pone en la realidad una esencia, una potencia real que la materia por sí misma no explica, con operaciones superiores a las que se originan en el plano puro de lo material.

Podríamos ir más lejos. ¿Qué pasa cuando hablamos de psicología como ciencia filosófica y de psicología como ciencia experimental? ¿Puede la psicología, en cuanto experimental, plantear el problema de la libertad? La psicología experimental puede, cuando más, decir que ciertos comportamientos acontecen *como* si el sujeto fuera libre. Nada más. La filosofía, por el contrario, dice, primero, que el sujeto de que se trata aquí es un sujeto espiritual y subsistente, el alma humana, al que llega por un análisis de su conocimiento; y que si es un sujeto espiritual o inteligente, los bienes materiales a los que tiende su apetito, los bienes sensibles, no lo obligan; esta indeterminación del sujeto frente a esos bienes es la libertad.

Si pasamos luego a la otra esfera, al segundo grado de abstracción, la tesis realista sostiene que, aquí, tenemos por objeto:

el ser cuantitativo, la cantidad, que puede ser tratada ...	por una *filosofía* en la que se atiende a los aspectos inteligibles de la cantidad y a sus consecuencias;
	por *ciencias de la cantidad,* las matemáticas, que atienden a las puras leyes o principios cuantitativos de ese objeto.

Por ejemplo, la geometría trata de las figuras, las líneas, y las supone. La línea está allí, ante la inteligencia del geómetra; el triángulo está allí, es un ser que depende de cierta relación entre líneas, pero ¿existen las líneas y las figuras en la realidad, o como accidentes de la realidad? ¿No serán categorías subjetivas? En la mecánica se

estudian matemáticamente las relaciones entre fuerzas, pero ¿son reales o son ideales estas fuerzas? Además, ¿qué es la cantidad *en cuanto es un ser?* ¿Es una *substancia,* es un *accidente,* es un *ser de razón?* El espacio y el tiempo, según los analiza Kant, ¿implican un problema científico o filosófico? ¿Modifica alguna fórmula matemática, el concluir que el tiempo da origen a los números y el espacio a la geometría? Como vemos, éstos son problemas filosóficos, no matemáticos, aunque se refieren a los objetos matemáticos.

Para concluir, el realismo dice que el tercer grado de abstracción tiene por objeto, no el cuerpo sensible en cuanto es ser, no la cantidad en cuanto es ser, sino

el ser mismo en cuanto es ser, que sostiene los anteriores modos de ser, trascendiéndolos, y que es tratado ...

- por la *lógica y la teoría del conocimiento,* en cuanto objeto de pensamiento: en su presencia y en su verdad;
- por la *ontología,* en cuanto unidad entitativa que vale para todos los seres, sean materiales, cuantitativos o inmateriales;
- por la *Teología,* en cuanto ese ser abstraído se origine en un ser absoluto, positivamente existente en cuanto tal.

En este grado ya no hay *ciencias* y *filosofía* del objeto; todo es filosofía, o todo es ciencia, si es que tomamos la palabra ciencia con estricta propiedad: como saber por las causas, pues aquí se tratan las últimas causas de todo lo que hay —sea posible, ideal o real.

Queremos aclarar, según lo ha visto Maritain, cuyos aportes han sido tan decisivos en este punto, que se dan, además, cruzamientos e implicaciones; por ejemplo, se dan ciencias materialmente físicas, del primer grado de abstracción, y formalmente matemáticas, cuyo instrumento de conocimiento pertenece al segundo. Se pueden citar la física teórica, la teoría de la relatividad, toda la astronomía matemática, la biometría. El caso de Einstein es evidente para los físicos y los matemáticos; todo el equipo de nociones es matemático, pero

se aplica, explica, unifica, de hecho, fenómenos astronómicos, campos de gravitación, velocidades, de orden físico. Si se piensa, de acuerdo con las tesis realistas, en la relación que existe entre lo físico y lo cuantitativo; si se piensa que las nociones matemáticas son, al fin, nociones extraídas de lo real, purificadas por la inteligencia en sus puros valores de mensurabilidad discreta o continua, se comprende *por qué* y *cómo* las nociones matemáticas pueden aplicarse con rigor al orden físico, en cuanto se atengan a la exigencia de esos datos físicos; y cómo, en cuanto se muevan en su cielo propio, sin referirse a los hechos o fenómenos físicos, pueden tener coherencia matemática y sin embargo no ser físicas.

La relación entre física y matemática, propia del saber científico moderno, y su eficiencia funcional, se funda, para los clásicos, en que las nociones matemáticas tienen su fundamento en la estructura real de los objetos, de los cuales han sido extraídas, abstraídas, por la inteligencia.

Reiteramos toda la cuestión *ab initio:* el proceso íntegro por el cual establecemos esos tres horizontes o grados de profundidad, en los cuales se fundan distintos tipos de investigación filosófica y científica, puede entenderse, desde el hombre, como un proceso de adentramiento *en*, y de develamiento *de*, la objetividad; como una capacidad de descorrer sucesivas coberturas en las cosas que hay, para ver el cuadriculado que va quedando debajo, como plano sustentador o fundamentador; y puede concebirse, desde el objeto mismo, como una epifanía, como una revelación que lo muestra desde cierta raíz constitutiva. Queremos decir, desde el hecho muy simple de ser, como noción que implica estar fuera de la nada, los seres mundanos avanzan, a través de los posibles; la materia y la cantidad, hacia la circunstancia cromática, sonora, táctil, rica de contenidos cualitativos que llamamos realidad material y sensible.

Una vez constituida o descubierta cada zona de la realidad —he aquí el sentido griego de *a-létheia:* verdad, como descubrimiento—, las disciplinas filosóficas tendrán que plantear, a su propósito, según lo que terminamos de decir, las preguntas por el ser de ese plano, y las ciencias tendrán que describirlo y explicarlo en cuanto observable, mensurable o experimentable y legalizable.

Es claro que, si pretendiéramos llevar las cosas a sus últimas consecuencias, quizá fuera muy difícil sostener la heterogeneidad entre lo que hemos llamado filosofía y lo que hemos llamado ciencia. En realidad, el conocimiento del hombre parece ser uno, en cuanto conocer es saber lo que el objeto es por la apropiación intelectual de sus elementos y sus causas, y sólo habría, o hay, una especie de jerarquía de conocimientos que iría desde lo simplemente empírico, el saber de experiencia vulgar, en que se constata un hecho sin dar su razón, hasta el saber metafísico, que quiere dar cuenta de toda la realidad, e incluye una multitud de otros conocimientos de orden experimental, mensurable, etc., que constituirían, con los primeros, el universo de las ciencias.

Todo este universo de las ciencias se fundamenta, en síntesis, sobre las siguientes tesis que la abstracción explica:

1) para cualquier realidad, en su base, está, primero, el hecho *de que es, de que es un ser,* entendida la palabra en dos sentidos: ser como esencia, como *aquello que,* como *lo que* es; como la estructura diferencial del objeto; y ser como *existencia,* como el acto existencial que realiza esa esencia;

2) después, si se trata del ser físico, está el hecho de que su modo de ser, su entidad física, como cuerpo sensible y móvil, compuesto de materia y forma, está en la cantidad, como primera categoría, y porque está en la cantidad es divisible y extenso;

3) más tarde, está el hecho de que eso que es, y que es cuantitativo, se revela en cualidades sensibles; puede ser capturado por los sentidos. No decimos que sea actualmente capturado, sino que es capturable, sea por observación directa o por técnicas indirectas que reducen un hecho no observable por los sentidos, a otros hechos observables;

4) finalmente, eso que es, y que es cuantitativo, y que tiene cualidades capturables por los sentidos, es *ahora capturado* en su individualidad; tenemos, entonces, el objeto particular: *este ser cuantitativo, sensible, verde, alto; el árbol que está a la salida de nuestra clase.*

Las tesis han partido de una noción muy general, tan general que es aplicable, de arriba para abajo, a toda clase de seres; no sólo a los seres físicos y sensibles o a los seres matemáticos, sino a todos los que hay y puede haber: es la noción del ser; ha seguido por una noción, la de *cantidad*, que sólo puede aplicarse a los objetos matemáticos y a los físicos, no ya a los metafísicos del primer grado; ha bajado más, hasta una noción, la de *cuerpo físico*, que ya no vale ni para el primero ni para el segundo —yo no puedo decir que todo ser es corporal y sensible, ni decir que los triángulos son sensibles y físicos—; y ha concluido su itinerario en la máxima singularización: ha llegado al *individuo concreto*, irrepetible, único; esta noción ya no se puede aplicar sino a ese ser mismo. *Este* árbol es *este* árbol. Vean ustedes la dialéctica de los primeros principios. Arriba, metafísicamente, hay que decir, *el ser es el ser*; abajo, individualmente, hay que decir, *este árbol es este árbol*. Todo empieza y todo concluye en el *ser*. "Pues aquello que primeramente concibe el entendimiento como lo más conocido y en lo cual vienen a resolverse todos los conceptos es el ser" —decía Santo Tomás, citando a Avicena (*De Veritate*, I, 1).

Se explica el valor absoluto del principio si pensamos —no hay que olvidarlo nunca— que, cuando se captura con los sentidos un ser individual, confusamente capturamos todas las otras características; inclusive capturamos oscuramente, pero de un modo absolutamente cierto, la noción de ser metafísico que dice, *el ser es el ser*, y, por eso, podemos decir, *cada ser es lo que él es; este árbol es este árbol*. Lo que pasa es que, por la sensibilidad, aprehendemos, en primer lugar, la noción de ser como restringida y circunscrita al ser individual que tenemos ante los ojos.

Otro problema que no tratamos en un curso de introducción, pues nos parece que en lugar de facilitar el entendimiento para la teoría de la abstracción clásica, lo dificultaríamos, es el que establece la diferencia entre abstracción total y abstracción formal, o, en lenguaje de Maritain, abstracción extensiva y abstracción intensiva.

LECCIÓN XV

CLASIFICACIÓN DE LAS CIENCIAS: LÓGICA, COSMOLOGÍA

Hemos concluido, pues, con nuestro análisis sobre el proceso de carácter abstractivo que da *sentido* a la fundamentación de las ciencias, como modo organizado, sistemático, causal del conocimiento. Pero hay que aclarar, ahora, que la palabra conocimiento la hemos tomado sólo en el sentido de conocimiento especulativo. Las ciencias o el conocimiento, cuya división acabamos de fundar en los tres grados de abstracción; son ciencias especulativas, conocimiento especulativo. Y, antes de entrar en el detalle de la clasificación que se origina en el proceso abstractivo, conviene que recordemos el hecho de que, para los clásicos, hay dos clases de conocimiento:

a) *el conocimiento especulativo;*
b) *el conocimiento práctico.*

Esta es una división del conocimiento que se efectúa según el fin: queremos decir, según el fin que persigue el conocimiento y, consecuentemente, las ciencias, tendremos conocimiento especulativo o conocimiento práctico. Así, si tenemos u obtenemos un conocimiento por el conocimiento mismo, cuyo único propósito sea la conquista y la posesión de lo que es, de la verdad, tendremos conoci-

miento especulativo; si tenemos un conocimiento cuyo propósito sea *dirigir una acción*, tendremos conocimiento normativo o práctico. En el primero se trata, simplemente, de ver lo que las cosas son, tal como ellas son, tal como ellas se revelan a la inteligencia, en cuanto la inteligencia se desviste de propósitos ulteriores, y sólo quiere realizar su destino como inteligencia: leer la realidad. Es, en puridad, lo que era la teoría para los griegos, la contemplación intelectual para los medievales, la ciencia pura para los modernos. En la ciencia especulativa, el fin que se persigue es el conocimiento mismo; la actividad, el dinamismo intelectual que implica, concluye en una obra interior: el enriquecimiento de la inteligencia como poseedora de más ser, intencionalmente asimilado en el *proceso científico*. En el segundo, en cambio, es decir, en el conocimiento práctico, se trata de adquirir un conocimiento *para dirigir una acción*, para adquirir y proponer normas que orienten y dirijan la acción.

Con estas nociones, pues, sobre conocimiento especulativo y conocimiento práctico, que ampliaremos al tratar este último más adelante, podemos intentar ya, nos parece, un cuadro de las ciencias en el realismo.

Ciencias especulativas. — De acuerdo a lo establecido en clases anteriores, las disciplinas pertenecientes a estas ciencias se fundan en distintas esferas de visualización o abstracción realizada por la inteligencia. Así, puestos frente a lo que hay, encontramos: que la inteligencia puede unificar la totalidad de los seres conocidos por medio de los sentidos en una noción *común*, la *noción de cuerpo sensible y móvil*; que la inteligencia puede ver luego, en esos seres, no su ser sensible, sino su *cantidad*; que la inteligencia puede, en última instancia, atender a la simple noción de *ser*, la cual conviene, no sólo a los seres conocidos por la sensibilidad, o a los seres matemáticos, sino a todo tipo de ser u objeto posible.

Según estos tres aspectos, que la inteligencia puede contemplar en los seres reales, se organiza la siguiente clasificación del conocimiento y de las ciencias especulativas:

Ciencias especulativas. Su fin: conocer por la verdad misma

1.er grado de abstracción. El ser es visto en su corporalidad sensible y móvil. De él trata la filosofía de la naturaleza en:

a) La *cosmología,* que estudia la existencia, constitución, movimiento y propiedades de los cuerpos en su aspecto físico o inorgánico. Objeto formal: el ser físico en cuanto es ser.

b) La *psicología,* que estudia los cuerpos en cuanto dotados de un principio vital; en cuanto poseen *psiché, anima,* según tres niveles: 1) El nivel del principio o alma vegetativa. 2) El nivel del alma o principio sensitivo. 3) El nivel del alma o principio racional. Su objeto formal es el ser vivo en cuanto es ser. También existencia, constitución, operaciones.

2.º grado de abstracción. El ser es visto en cuanto cantidad. De él se ocupa:

La filosofía de la cantidad, como

1) cantidad continua: la extensión.
2) cantidad discreta: el número.

Su objeto formal: el ser cuantitativo en cuanto es ser y en cuanto a sus características cuantitativas. Existencia, inteligibilidad, propiedades del objeto.

3.er grado de abstracción. El ser es visto en cuanto fundamento unificador, análogo, que reúne a todo lo que es, sea físico, cuantitativo, o los trasciende. De él se ocupa:

a) La *lógica* formal, que lo estudia en sus nociones formales, como ser de razón, con su presencia conceptual y sus relaciones en el juicio y el razonamiento.

b) La *crítica* o *gnoseología,* que lo estudia en cuanto expresa la verdad. Investiga las relaciones del conocimiento con los objetos reales y su representación de valores ontológicos.

c) La *epistemología,* que lo atiende en su conceptualización y

Ciencias especulativas. Su fin: conocer por la verdad misma	*3.er grado de abstracción. El ser es visto en cuanto fundamento unificador, análogo, que reúne a todo lo que es, sea físico, cuantitativo, o los trasciende. De él se ocupa:*	metodología, según las distintas ciencias. *d)* La *ontología*, que lo estudia como noción trascendental con sus acompañamientos: unidad, verdad, bondad, belleza; su valor analógico, la potencia y el acto, la substancia y el accidente, las causas, los principios. Objeto formal: el ser en cuanto ser. *e)* La *teología natural*, que lo trata en su ser absoluto, como existente en cuanto tal. *f)* La *teología de la fe o revelada;* su objeto formal, el ser divino desde el punto de vista divino. Su medio de conocimiento, la razón iluminada por la fe.

Como se ve, incluimos aquí los momentos especulativos de la lógica, que pertenecen al tercer grado de abstracción, porque trabaja con nociones válidas para cualquier esfera del ser: sujeto, predicado, concepto, juicio, raciocinio, etc. Pero como la lógica es, también, además de ciencia especulativa, *ciencia normativa*, porque estudia lo que *debe ser* el pensamiento correcto; y arte, si bien *arte especulativo*, porque elabora y ofrece reglas concretas y métodos, tanto generales como particulares, del pensar, es mejor tratarla primero, como acostumbran casi todos los autores realistas que siguen a Santo Tomás pues antes de ocuparnos con los objetos del conocimiento, *ser corporal*, *ser matemático* o *ser metafísico*, parece conveniente analizar el instrumento que utilizamos para conocer aquellos seres: es decir, el pensar.

Ahora bien, hemos dicho que la lógica es un *arte especulativo* y convienen algunas precisiones. Todo arte —de *aro*, yo dispongo— tiene por fin la producción de una obra, de un *opus*. Pero aquí le llamamos arte especulativo y no práctico, porque su obra no es exterior, sino interior a la inteligencia: su obra consiste en establecer el orden debido para que nuestro pensar sea correcto: exprese, primero, la legalidad formal, *su corrección* como juicio, sin referencia a conte-

nido alguno, y, luego, el orden en que debe procederse cuando se trate de ajustar el pensamiento a determinado contenido específico, a determinada materia. En el primer caso hablamos de *lógica formal o menor;* en el segundo, de *lógica material o mayor.*

¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que hay una primera parte de los estudios lógicos que tiene por fin asegurar la rectitud del conocimiento consigo mismo, sin considerar la materia en particular. Así, si yo digo: *Todos los centauros son semidioses; es así que Quirón es un centauro;* luego *Quirón es un semidiós,* expreso un pensamiento correcto, aunque no existan centauros, ni existan semidioses, ni exista Quirón. Porque, aunque ellos no existen, en ese juicio hay *verdad;* la verdad exigida por las premisas y expresada por la conclusión, la verdad que *resulta* de las premisas en la conclusión. Por eso es lo mismo si lo expreso en símbolos: *A es B, C es A,* luego *C es B.* La verdad formal del juicio, aquí, depende del principio lógico de identidad; se trata de la verdad entendida como corrección de las formas lógicas. Claro que, en el caso citado, las exigencias formales no violan los contenidos del juicio sobre Quirón porque, en el orden de los seres imaginarios, creados por la literatura, Quirón es realmente un centauro y, por eso, es realmente un semidiós. Pero puedo poner contradicción en la materia y decir: *todos los centauros son semidioses; es así que Napoleón es un centauro; luego Napoleón es un semidiós.* Es evidente que, ahora, hay contradicción en los contenidos, porque Napoleón es un ser histórico, no poético, y, sin embargo, sigue habiendo corrección o verdad formal. ¿Por qué la sigue habiendo? Porque la corrección formal no depende de la materia, sino que *resulta* de las premisas en la conclusión. Hay, pues, aquí, corrección en la forma, error en la materia. Veamos otro caso en que hay verdad en la materia y error en la forma. Yo digo: *es así que todos los europeos son hombres, Napoleón es un hombre, luego Napoleón es un europeo.* Todos los contenidos materiales son correctos y, sin embargo, no tengo verdad formal. Es cierto que todos los europeos son hombres; es cierto que Napoleón es un hombre y es cierto que Napoleón es europeo. Pero no es cierto que Napoleón sea europeo *porque* sea un hombre. El razonamiento está *formalmente* mal construido, pues de que todos los europeos sean hombres no se sigue la inversa, que haría válido el razonamiento.

Por todo esto, se llama *lógica formal* aquella disciplina que estudia el pensamiento desde el punto de vista de sus exigencias formales, y que da reglas para pensar según tales exigencias. Los antiguos la definían como ciencia que estudia el ente de razón en su forma.

En cambio, se llama *lógica material* aquella parte de las investigaciones lógicas donde se plantea el problema del contenido. Y es natural: el pensar se refiere a tres operaciones del espíritu: la simple aprehensión, el juicio y el raciocinio. Pero en todos ellos hay una forma y una materia. Cuando se trata de dichas operaciones en cuanto a la disposición formal de sus elementos para obtener un pensamiento correcto, tengo la lógica formal; cuando se trata de dichas operaciones en cuanto a las exigencias de su contenido, también con vistas a esa corrección lógica, tengo la lógica material.

Por eso, si puede decirse que la lógica formal se ocupa con la legalidad universal del pensamiento, también puede decirse que la material lo hace con la particular. Una ve el concepto en cuanto concepto y la otra en cuanto concepto determinado. De allí que aquí quede envuelto el problema de la metodología, como problema las exigencias que plantean los objetos de concepto en cuanto matemáticos, físicos, biológicos, etc. Pero *siempre como entes de razón*, aunque con fundamento *in re*.

Además, como el pensar correctamente, sea formal o material, determina un estado del espíritu, la certeza, se incluye su tratamiento, como así el de aquellos modos de pensar que pueden producir una falsa certeza: los sofismas, que tienen apariencia de verdad, y son falsos. De verdad formal, es claro.

En cambio, si yo me pregunto por la verdad en sentido metafísico, si planteo, ¿es posible el conocimiento de la verdad, como relación del espíritu con lo real?: ¿pueden las ideas, los juicios y los raciocinios decirme lo que las cosas en sí mismas son? —¿lo que son en el orden extramental?—; ¿hay cualidades en los objetos que respondan al ente de razón?, las cosas cambian.

En este último caso, ya no se trata de la lógica; se trata de lo que los antiguos llamaban la Crítica y lo que los modernos, con ciertas distinciones, llaman la gnoseología. Y su estudio pertenece a la metafísica.

Filosofía de la naturaleza.

Ahora bien; una vez señalado el esquema de los estudios lógicos y sus problemas conexos, volveremos a los grados de abstracción para ver, según cada horizonte, las disciplinas que en él se fundan. Es claro, lo que pretendemos no es un estudio suficiente de la cosmología, la psicología, etc.; queremos algo mucho más simple: la indicación del objeto, y, luego, de las cuestiones principales que se plantean a propósito de su existencia, inteligibilidad, propiedades y operaciones.

Y bien; en primer lugar, los grados de abstracción nos dan la *Cosmología.* La palabra se origina en dos vocablos griegos, *kósmos* y *lógos.* En sentido literal, tendría por objeto la consideración de la realidad como mundo. Sin perder ese sentido, se puede reducir su horizonte al horizonte del ser natural. En verdad, si apelamos a los grados de abstracción, es la disciplina que estudia el ser sensible según nos aparece en la naturaleza. Por eso, agregamos, las disciplinas que lo estudiaban, la cosmologia y la psicologia, formaban parte, para los clásicos, de lo que llamaban la filosofía de la naturaleza.

Nuestras consideraciones previas, entonces, antes de entrar a las precisiones sistemáticas tocantes a la cosmología, deben referirse, siquiera sea de modo general, a la filosofía de la naturaleza misma; a la idea misma de naturaleza en cuanto conceptualizable por dos disciplinas específicas: la cosmología y la psicología.

Bien; estamos ante el problema de la naturaleza. La *natura* latina, de *nascor,* nacer, traduce con bastante propiedad la *physis* de los griegos. *Physis* también viene de *phyo,* nacer, generar, originarse, y designa, por eso, el horizonte de la realidad sometida al nacimiento, al movimiento, al cambio, pero como cambio en el sentido teleológico, que implica la realización de un fin. El crecimiento conlleva la idea de la acumulación, la maduración. Por eso las cosas naturales, físicas, están en el tiempo, donde acontece ese proceso. Fuera de las connotaciones presocráticas, en todas las cuales, de cualquier modo, hay la idea del cambio como realización de un designio cuyo fundamento está en la *arché,* Aristóteles ofrece en la *Metafísica* (Lib. V) y la *Física* (Lib. II) una serie de significaciones referidas a la *physis:*

a) en primer lugar, *physis* —o *natura* para nosotros— significa el nacimiento de las cosas que se desarrollan;

b) la *physis* significa, segundamente, el principio de desarrollo de la cosa que crece;

c) *physis* se llama, también, el sujeto del movimiento; la causa material. Y, a veces, inclusive se designa como *physis* a la causa formal;

d) por último, la *physis* significa el fin.

Si nos fijamos bien, según estas caracterizaciones, se entienden por seres físicos todos los cuerpos, vivientes y no vivientes, en cuanto dotados de propias leyes de autodesenvolvimiento, al contrario de lo que ocurre con las obras de la técnica. Es decir, todo lo que está allí, en la naturaleza, y que conozco por los sentidos, es físico, y en cuanto lo físico es lo que nace y se despliega, lo físico es lo que está sometido al cambio.

Bien; ya sabemos que el problema fundamental de la filosofía es el conocimiento de las últimas causas, de los fundamentos, de la *arché*; lo que busca la filosofía es el último principio, el último fundamento. Lo que se plantea ahora, pues, en este grado de abstracción, en el grado del ser sensible y móvil, es también el encuentro de la *arché*, del fundamento, pero como fundamento de la naturaleza; *arché tes physeós* —el principio del ser físico, del ser natural, en cuanto sometido al movimiento, es el que nos preocupa.

Y es por esta *arché*, por este principio, que la realidad natural, variada y multiforme en sus cambios, se unifica y aparece como *kósmos*, como orden unitario y total. Unificar viene de *unum facere;* la *arché hace una* la realidad, pues la reduce al principio en que las cosas distintas son la *misma cosa*. Esto es lo que representaba el agua de Tales o el *ápeiron* de Anaximandro. La *arché* unifica, porque todo está hecho con ella; unifica porque ella, en cuanto también significa *lo antiguo*, es *lo que ya eran* las cosas, desde siempre; unifica, por último, porque en ella comienza todo, es el principio. Por eso dice con razón Julián Marías que la *physis*, en cuanto *arché*, representa en el plano científico lo que significaba la *moira* en el plano mítico. En el plano mítico todo se sujetaba a la *moira*, al destino; en el plano

científico, todo se sujeta a la *physis,* al principio del nacimiento. Es la *reductio mundi ad unitatem.*

Históricamente, a la pregunta por el qué de la *physis;* a la pregunta que quiere saber cuál es el fundamento de todo lo que nace y aparece, se contesta de muchas maneras: la *physis* es el agua, el *ápeiron;* la *physis* es el devenir mismo; hasta que Parménides viene a decir: no hay *physis,* porque, en verdad, no hay generación. Lo que hay es el ser, el *ón,* que no cambia. Lo que cambia es la apariencia.

El realismo dice que, aquí, la solución la ofrece Aristóteles, pues Aristóteles dice que sí, que hay que ser, pero que, en orden al ser real, hay que distinguir en el ser: *el ser físico,* que nace y muere, que engendra y es engendrado; que está sometido al cambio y a la movilidad; el *ser matemático,* que abstraemos del ser físico y consideramos aparte, y el *ser en cuanto tal.* Sólo en este último orden, cuando alcanzamos el ser puro, positivamente existente, identificado con Dios, podemos decir que escapa al orden del movimiento y el cambio: podemos hablar de un ser al que convienen los atributos de Parménides.

Tenemos, pues, lo que buscábamos: el horizonte propio del ser físico que no se confunde ni con el ser matemático ni con el ser metafísico.

Ahora, ¿cuáles son los problemas específicos del ser físico? Para responder a esta pregunta, precisamente, se constituye la cosmología en el realismo, y sus cuestiones se subdividen en dos grandes apartados: el que trata la constitución del ser físico y el que trata sus propiedades.

Constitución de los cuerpos.—En primer lugar, el realismo sostiene que todo cuerpo que llega a nuestro conocimiento por la vía de los sentidos, en cuanto es un cuerpo, está constituido por dos principios entitativos; por dos modos fundamentales de ser, que podríamos llamar su plataforma esencial: los cimientos sobre los cuales ha de edificarse la concreta corporalidad en el orden de la existencia. Estos principios son la materia y la forma; *hyle* y *morphé,* los llama Aristóteles, de donde se dice, de su doctrina, que es *hilemórfica.* Lo que queremos establecer es, más o menos, lo siguiente: que todo cuerpo, para poder ser cuerpo, necesita *algo de lo cual está hecho.*

Ese algo de lo cual está hecho es la materia. La materia se define así, precisamente: *aquello con lo que se hace algo.* Materia, etimológicamente, quiere decir madera. Lo mismo la *hyle* griega. Es fácil entender la trasposición que se ha producido aquí. Para el hombre, el elemento más dócil, más manuable, aquel con el que más fácilmente podía hacer cosas, era la madera. Por trasposición, el concepto podía hacer cosas, era la madera. Por trasposición, el concepto mismo ha servido para indicar, en orden esencial al entendimiento, aquel elemento que no es madera, por cierto, pero con el cual, en cualquier caso, están hechas las cosas; es la materia. Repetimos, todo cuerpo, para ser tal, está constituido por una materia, que es aquello con lo que se hace el cuerpo, y por una *forma,* que es el acto de esa materia; el plan inteligible, la estructura esencial, por cuya presencia la materia es *materia de tal cuerpo.*

Esta dialéctica de materia y forma, como principios substanciales que constituyen al cuerpo físico, se mueve sobre la idea de que la materia es, de *sí,* el elemento indeterminado, y la forma el elemento determinante. Es decir, la forma es aquel principio que *determina,* a la materia, para que aparezca un cuerpo como distinto de los demás. Por ejemplo tenemos un cuerpo que es planta, un cuerpo que es agua, un cuerpo que es hombre: lo que hace a un cuerpo ser planta, agua u hombre, es la forma, pues la materia, como lo experimentamos todos los días, se transforma constantemente. El agua, con otros elementos, forma la materia de la planta, la planta es asimilada por el animal y así sucesivamente. La materia se transforma en los seres: no tiene determinación propia. ¿De dónde le viene su determinación? De la forma. Para hacer más visible esto que acabamos de decir, pueden usarse multitud de ejemplos; piensen ustedes en la multitud de objetos que pueden construirse con madera: sillas, mesas, ventanas, marcos, matrices de grabado. En esos casos, la materia es común, lo que hace de elemento diferencial es la forma, en cuanto establece y distingue *lo que el objeto es.* Por eso la forma es determinante, es la que hace que un objeto sea *tal objeto.* La cosa se prueba *a contrario sensu,* si pensamos primeramente en objetos con igual forma y distinta materia; podemos fabricar una misma silla de madera, de hierro, de material plástico. La materia es distinta, la forma es igual; pero la diferencia en la materia no determina una diversidad en el

objeto, sino en cuanto a aquello *con que se hace,* no en cuanto a *lo que es.* Sigue siendo silla. En cambio, cuando es la forma la distinta, el ser no permanece; si cambio la forma, el plan, la estructura de la silla, la silla ya no es silla. Por otro lado, la materia individualiza la forma.

Por último, y sin entrar en otros detalles, la materia es como una potencia, como una posibilidad real, frente a la forma, que es su acto: su actualidad; es decir, que la materia es, en este aspecto, un ser posible, no sólo lógica, sino realmente. Por ejemplo, tomemos la extensión. La extensión es la materia de las figuras geométricas; pero la extensión, de *sí, puede* entrar como elemento potencial de muchas figuras: el triángulo, el cuadrado, el rectángulo. Por eso se agrega que, frente a la materia como potencia, está la forma como acto. Se pueden dar algunas definiciones insuperables de estos dos principios. Aristóteles llama a la materia, *el primer sujeto de cada cosa,* y, también, *lo que no es alguna cosa, ni cualidad, ni cantidad de la misma.*

Por eso la materia prima, la *próte hyle,* el último sujeto al que llamamos materia, no es capturable por la observación o el experimento; cuando la vemos ya es *materia de un ser;* ya está unida a una forma. Es un intento frustrado el querer encontrar una materia observable que sea *la* materia; siempre es *una* materia concreta: la materia concreta de determinado ser, sea planta, animal, molécula o átomo.

La forma es definida por Aristóteles, en cambio, como *el acto mediante el cual la cosa existe, o aquello mediante lo cual las cosas se determinan a un cierto modo de ser.*

También se divide, la materia, en materia prima, el concepto límite de la materia, que es el sujeto absoluto de todos los seres y cambios, y en materia segunda, que es una materia ya informada en cuanto entra en la constitución de otro ser; por ejemplo, el oxígeno y el hidrógeno en cuanto materias del agua. La forma, a su vez, puede entenderse como forma extrínseca, como la que se introduce exteriormente para organizar ciertos elementos; por ejemplo, Miguel Ángel impone la forma del Moisés a determinado mármol; y como intrínseca, que es la que actúa desde dentro de los seres, según ocurre con las formas en la naturaleza. También hablamos de forma substancial y forma accidental. Ustedes no saben griego ahora; luego lo saben.

Han adquirido una forma, una realidad nueva, pero accidental; la posean o no la posean, son seres humanos. En cambio, dicen los clásicos, poseen un alma, que da existencia actual a los elementos materiales del cuerpo, que construye el cuerpo; ésta no es accidental, porque, sin ella, pierden el ser.

En otro sentido, y en relación con problemas redescubiertos por la psicología contemporánea, debemos decir que la materia y la forma son principios substanciales de cada ser y que la realidad del objeto existente puede pensarse como una expresión de la forma. Aclaro: puede pensarse mi realidad entera, inclusive mi cuerpo, mi carne, en sus características reales, como un *lógos,* como una manifestación, como una expresión del alma.

El principio de la racionalidad humana es el alma; y de este principio nace la inteligencia, como facultad; el lenguaje, el discurso luego. Pero el primer lenguaje del alma, su primera proyección, como epifanía y puesta en la luz, es el cuerpo. El cuerpo habla de mi alma; por eso dice Cristo: *si tu ojo está limpio, todo tu cuerpo estará iluminado.* Quiere decir, *si tu alma está limpia, todo tu cuerpo está iluminado.*

Sin entrar en otras precisiones, como la de que la forma es principio no sólo de la existencia y diferenciación esencial, sino también de la operación y de la finalidad, pasemos al segundo problema de la cosmología: al problema del movimiento. Ustedes lo pueden constatar inmediatamente. Todos los seres que nos rodean, todos los cuerpos sensibles están *in fieri,* en movimiento. El movimiento, no entendido como simple movimiento local o mecánico, es lo más característico de los seres físicos del primer grado de abstracción. Algo que nace hoy, una flor, muere mañana; algo que hoy es apenas perceptible, los primeros pétalos de la flor, mañana estalla, se desarrolla, se despliega en la belleza abierta de una rosa; algo que ahora está aquí, yo msimo, ustedes, dentro de unos momentos está en otra parte; algo que hoy es triste, el gris de los árboles invernales, mañana es una sinfonía de verdes, en la primavera. ¿Qué es, pues, el cambio, este dinamismo interior, flúido, permanente, que corre, sin prisas, pero sin pausas, desde el corazón mismo de las cosas, modificándolas, y haciendo que nuestra vida sea una especie de palpitación entre el

vértigo de lo que se va, y recordamos, y de lo que viene, y esperamos?

En este pensamiento se dice que el cambio es el paso de la potencia al acto; del poder ser al ser actual. Y, en el caso de los objetos físico-naturales, que ese paso se realiza por una inacabable introducción, desarrollo, sustitución de nuevas formas que otorgan distintos niveles, distintas estructuras a la materia. Por ejemplo, tenemos un germen, un gusanillo. Este gusanillo es mañana una mariposa. Antes de ser una mariposa era una posibilidad, una posibilidad real, *podía* ser una mariposa; en su forma viviente había una potencia activa que implicaba la posibilidad de dar este paso. El paso que va de poder ser una mariposa a ser una mariposa es el movimiento para el realismo. En ese caso se trata de una potencia activa; pero las hay pasivas. Tengo un trozo de hierro, está frío; puede recibir el calor, sin embargo. El movimiento es, siempre, el tránsito de un poder ser a un ser ahora; de un *todavía no*, a un *ahora sí*. Y este tránsito, si se fijan bien, está constituido por el cambio o desarrollo de las formas. Y como las formas que cambian se refieren, a veces, a todo el ser; a veces, a su tamaño; a veces, a sus cualidades, los clásicos dividían el movimiento en cuatro clases:

a) *movimiento de generación.*—Es el movimiento en la substancia; su nacimiento y corrupción;

b) *movimiento de desarrollo cuantitativo.*—Es el movimiento por el cual, un mismo ser, cambia de dimensiones. Significa el movimiento en la cantidad;

c) *movimiento de alteración.*—Es el movimiento por el cual un mismo ser, sin variar en sus dimensiones, cambia de cualidades. Por ejemplo, el color, la salud, la sabiduría. Pensemos en frases como "estar alterados". Significa el movimiento en la cualidad o en la disposición;

d) *movimiento de traslación.*—Es el movimiento por el cual un ser que permanece lo mismo, sin cambio en sus dimensiones, sin cambio en sus cualidades, se traslada. Significa el movimiento de traslación.

Pero el problema del movimiento —este ser peregrino que va de la potencia al acto— no es un problema referido a la constitución

de los cuerpos, como el problema de la materia y la forma: es un problema referido a *las propiedades* de los cuerpos. El movimiento es una de las propiedades fundamentales de los cuerpos físicos. ¿Cuál es la otra? La otra es la cantidad. Queremos decir que constitutivamente, para constituir un ser físico, necesita dos principios: la materia y la forma. Pero la materia y la forma se manifiestan en una primera propiedad, en una primera auto-revelación que es la cantidad. Todo cuerpo está en la cantidad, en el sentido de que posee partes homogéneas que pueden ser divididas, por lo cual lo llamamos divisible: en el sentido de que es mensurable, de que se puede medir; en el sentido de que posee extensión espacial que resulta de la exterioridad de sus partes, y en el sentido de que es impenetrable.

La cantidad, a su vez, que, en cuanto constituida por partes homogéneas y divisibles, resulta cantidad continua, y, en cuanto constituida por partes, no sólo divisibles, sino actualmente divididas, resulta cantidad discreta, da origen: como cantidad continua simultánea, a la extensión y, como cantidad continua sucesiva, al movimiento y al tiempo. Por último, como cantidad discreta, al número. (Nosotros no compartimos esta problemática. Para nosotros, la *duratio* es un trascendental análogo, uno de cuyos analogados es el tiempo. Cf. Bibliografía, *Ser y duración.*)

Los problemas, pues, de la extensión, el espacio, el lugar, el número, el tiempo, son problemas vinculados con las propiedades de los cuerpos; pero que pueden tratarse también en el segundo grado de abstracción, al hablar de los objetos propios de la cantidad; es decir, de los objetos matemáticos.

La siguiente propiedad de los cuerpos, para el realismo, es la cualidad. ¿Qué se quiere decir? Se quiere decir que las substancias, los seres, poseen características o disposiciones que se refieren sea a su ser, sea a su obrar, y que podemos agrupar así, según Jolivet y entendida la cualidad como la manera en que un cuerpo puede ser modificado:

a) *la disposición.* — Es un modo de ser enraizado en la naturaleza de los seres, tanto se trate de seres espirituales como corporales. Es lo que en lenguaje común llamamos *dones de la naturaleza;* predisposición para el arte, para las lenguas, para la expresión; elegancia, belleza, salud corporal;

b) la *potencia* y la *impotencia*, como predisposiciones para obrar, para la acción. Así, alguien es capaz de hacer algo y otro no;

c) *las pasiones*. — Aquí se agrupan las llamadas cualidades secundarias y que los escolásticos calificaban de sensibles propios: el color, el sonido, el sabor, el calor, el olor, que son alteraciones de los objetos por las causas que las provocan (propiedades químicas o físicas);

d) *la figura y la forma*, en sentido cuantitativo. Son las cualidades que particularizan al objeto en orden a la extensión.

Hay cualidades que distinguen a una especie de otra, por ejemplo, el lenguaje de los hombres; otras que distinguen a los individuos de la misma especie, por ejemplo, una esmeralda posee un verde intenso, otra no. Podríamos concluir diciendo que las cualidades, en verdad, son accidentes de los seres. También la cantidad es un accidente de los seres físicos, pero es el primer accidente: aquel en que, inmediatamente, los seres físicos se revelan.

Con esto, muy deficientemente, por cierto, no hemos querido dar una cosmología, sino mostrar, de algún modo, cuáles son los problemas que en esta ciencia se plantean.

Para concluir, quisiéramos referirnos a una cuestión, quizá la cuestión más propiamente filosófica, con la que cerraremos esta aproximación a la cosmología y que, en el orden epistemológico, parecería tiene que ser la primera: la cuestión de saber si estos objetos corporales, sensibles, móviles, cuya constitución esencial estudia la cosmología y cuyos elementos y leyes, en el orden de la observación y la experimentación, estudia la física, la química, etc., existen realmente. Dejamos esta cuestión para el final, precisamente, porque, en el realismo clásico, como lo dijimos al iniciar el capítulo sobre Santo Tomás, la existencia del mundo exterior es un punto de partida y, porque lo es, no se cuestiona de entrada.

Sin embargo, este problema se ha planteado de hecho. Hay filosofías que niegan esa existencia como realidad, por ejemplo, la de Berkeley; hay filosofías que no se plantean el problema, que no quieren saber si existe o no existe el mundo exterior, como puede interpretarse a Husserl, según lo veremos en detalle. *Pero en el realismo* —y

por eso es realismo— *se trata de un problema que no debe plantearse.* ¿Por qué no debe ni puede plantearse? Porque la posición realista implica la existencia del mundo exterior. Si no la implicara, no sería realismo, en el sentido en que aquí lo hemos tratado. Esto ha sido bien visto por Gilson. Claro que esta existencia no puede demostrarse, probarse. Pero no puede probarse, precisamente, porque es un dato primero. Ya lo dijimos muchas veces: lo que es un dato primero, no puede probarse desde otra cosa, y, demostrar algo, es mostrar algo, pero no desde *sí mismo,* sino desde otro. Por eso el *mundo* exterior se *muestra* simplemente; allí está. No decimos que sea un simple correlato de mis vivencias, de mis experiencias; decimos, en el realismo, que allí está. Su estar allí es el punto de partida del realismo. Claro que podemos reflexionar sobre ese estar allí; podemos hacer una crítica de los sentidos para ver si los sentidos me dan, y en qué modo me dan, eso que está allí; podemos analizar la inteligencia, para ver si la inteligencia consigue capturar eso que está allí; pero, para el realismo, si la inteligencia es, precisamente, una potencia que pasa al acto por la presencia de los objetos que están allí, no podríamos plantearnos el problema, desde una inteligencia en acto, si previamente no estuviera ya *puesto* el objeto que la desvela en su potencialidad.

El criterio que, al fin, sostiene este punto de partida es el de la evidencia. La realidad existe porque es evidente; la evidencia es aquella certeza que se consigue *cuando algo se ve.* La realidad se ve, no sólo con los ojos; también con la inteligencia. Si la realidad no estuviera allí, objetivamente, la inteligencia tampoco habría salido de su pura potencialidad. Es porque hay cosas a su frente, porque hay allí una circunstancia, por lo que hay inteligencia para plantearse este problema y por lo que, inclusive, esa inteligencia hace ciencia y hace filosofía.

Lección XVI

LA PSICOLOGÍA

En la lección anterior establecimos, según los grados abstractivos del conocimiento, la clasificación de las ciencias en la filosofía clásica: o, mejor, el fundamento de la clasificación y sus grandes líneas directivas. Inmediatamente, y con referencia a las disciplinas filosóficas que se fundan en cada grado de abstracción, ser corporal y físico, ser matemático y ser metafísico, ofrecimos una muy ligera descripción de los problemas que se planteaban en cosmología.

Ahora bien; según el cuadro clasificador de dicha lección, el ser real, visto en su corporalidad sensible, puede tratarse desde dos perspectivas formales: la perspectiva formal de su ser en cuanto ser físico; la perspectiva formal de su ser en cuanto ser vivo. Son dos niveles ontológicos que establecen dos estructuras constitutivas dentro de una misma realidad: la realidad natural. Por eso, cuando la filosofía se ocupa de dicho objeto según sus propios modos de conceptualización, se la llama filosofía de la naturaleza. Naturaleza se entiende aquí, lo repetimos, en el sentido etimológico que viene de *nascor*, nacer, crecer. Objetos naturales son objetos que nacen en la realidad, que están allí, en el espacio y en el tiempo. En la clase anterior mostramos cómo debía comprenderse el significado de naturaleza, remitiéndonos a la *physis* de los griegos que, también, viene de *phyo*, nacer y producir. Por eso, sin volver a desatar un análisis que incluiría, de nuevo, todo el problema de la filosofía, podemos entender naturaleza,

para los efectos de dar sentido a lo que llamamos filosofía natural, como el sector de la realidad en que las cosas comienzan en el tiempo, se mueven las unas a las otras, se engendran, realizan operaciones, etc.

Cuando ustedes oigan hablar, pues, de filosofía de la naturaleza, ya lo saben: se trata de la filosofía en cuanto tiene por objeto los seres del primer grado de abstracción, atendidos en sus dos formalidades fundamentales: las formalidades del cuerpo móvil en su ser físico; las formalidades del cuerpo móvil en su ser vivo.

Ahora bien: el cuerpo vivo, los seres vivos, son aquellos que poseen un principio interno de autodesarrollo y abarcan tres grandes sectores: las plantas, los animales y el hombre. Todos ellos pueden ser estudiados por una ciencia común, la biología filosófica, que enfoca el nivel ontológico de la realidad en el cual se reúnen: la vida. Y pueden ser estudiados, también en su ser diferencial, por distintas disciplinas específicas. En Aristóteles, se ve la tendencia a una biología fundamental, por un lado, y a disciplinas diferenciales por el otro. Nosotros, para obviar cuestiones formales y ajustándonos a las posibilidades concretas en un curso de *Introducción*, haremos lugar a una sola disciplina, la psicología, entendida como antropología filosófica, como teoría general del hombre, y, en ella, veremos las distintas estructuras de la realidad que lo constituyen y lo unifican con los otros seres vivientes. Porque el hombre es, como quería Aristóteles, un compendio, un resumen, una capitalización de todo lo que hay. En él, los distintos núcleos entitativos, el vivir y el sentir, son asumidos por la vida racional, pero permanecen como supuestos ontológicos que fundan la continuidad de la naturaleza. Esta continuidad es, precisamente, el fundamento de Aristóteles en su concepción del hombre, como lo acaban de mostrar, en síntesis muy valiosa, las investigaciones de Diego F. Pró (*El sujeto humano en la filosofía de Aristóteles*, en *Humanitas*, n.° 3).

Nuestro problema actual, pues, es el de la *psicología* y, en primer término, hay que aclarar el alcance significativo de la palabra. Etimológicamente, viene de *psiché*, alma, espíritu, y *lógos*, tratado; psicología es, pues, ciencia del alma, ciencia de la *psiché*. Pero ¿qué es la *psiché*? Y, aquí, al hacérsenos la pregunta, nos encontramos con un problema, pues *psiché* parece significar alma, directamente; pero hay varias palabras que parecen significar alma también. De todos modos,

hay que establecer que *psiché*, en su origen, para los griegos, se vincula con *psycho*, que quiere decir exhalar. Ésta es la significación fundamental. La *psiché* es el aire vivo de la respiración. Por eso, Anaximenes usa la palabra indistintamente, para significar alma y aire, pues el alma es, precisamente, el aliento vital que hace del ser vivo eso: un viviente. El fragmento de Anaxímenes dice: "Así como nuestra *psiché*, que es aire, nos mantiene unidos y nos gobierna, así el *pneuma*, o el aire, abarca el cosmos entero". Un tal valor de la *psiché*, se traduce bien, según eso, con la palabra latina *anima*, alma, de iguales raíces que la voz griega *pneuma*, que significa, también, viento, espíritu. La palabra *anima* no tiene mayores inconvenientes; los seres vivos lo son porque poseen *anima*; de allí que los llamemos *animados*. Hay que recordar expresiones como *tener buen ánimo*, *estar animado*, para comprender algunos matices relacionados con el tono que introduce el *anima*. En lo que respecta al espíritu, la evidencia no requiere explicación; espíritu es soplo, aliento vital. El *Génesis* dice: "Formó, pues, el Señor Dios al hombre, del lodo de la tierra e inspiróle en el rostro un *soplo* o espíritu de vida" (*o. c.*, II, 7). Si nos remitiéramos a la justificación de las trasposiciones para buscar por qué ciertas raíces con sentido semejante, aire, viento, soplo, pasan a expresar el espíritu, tendríamos que atenernos, quizá, a la experiencia inmediata. En la experiencia inmediata, la manifestación más visible de la vida es la respiración. Por eso, en Homero, al morir, los hombres exhalan la *psiché*, la vida, como imagen en el *eídolon*. De aquí que, cuando nosotros decimos que alguien entregó su espíritu para referirnos a su muerte, lo que, en verdad, decimos, desde el punto de vista etimológico, es que *entregó su aire*.

Para distinguir, con cierta precisión, el sentido de la *psiché*, además, conviene distinguirla de otras palabras que, en griego, también se referían al alma, o a una de sus partes. Por ejemplo, el *nous*, el *pneuma*, el *thymós*. La *psiché* se distingue del *nous* porque el *nous* es, propiamente, la inteligencia como participación en lo divino, *tó theión*. Por el *nous*, el hombre participa en la vida divina. Por eso Aristóteles llama al *nous*, a la inteligencia, *athánatos*, inmortal, *aídios*, eterno. Claro que esta participación implica la pérdida de la individualidad. El *nous* es universal y si bien nos diviniza, no es a *mí* a quien diviniza. El *nous* era uno y el mismo para todos los hombres.

Ésta fue la gran cuestión que debió resolver Santo Tomás, para quien el *nous* se personaliza, porque el *intellectum esse unum omnium, omnino est impossibile* (*S. Th.*, I, q. LXXVI, a. 2); que una sola sea la inteligencia de todos es completamente imposible. Luego se distingue del *pneuma,* en el sentido de fuerza cósmica universal primero, y en la connotación que los latinos daban a la *neumatología,* como ciencia de los espíritus, con inclusión de los angélicos. La palabra *pneuma,* por otro lado, se identifica con el espíritu divino, en cuanto creador y movilizador de todo lo que hay y, para los cristianos, alcanza su máxima tensión significativa, cuando se utiliza en el orden sobrenatural, como nombre del Espíritu Santo. Así el Espíritu Santo, la tercera Persona de la Santísima Trinidad, se llama en el Evangelio *Pneuma tou Theoú,* espíritu de Dios, o se dice que algo ocurre por el *Pneuma Agíon,* por el Espíritu Santo. Inclusive se le vincula con la verdad, como espíritu de verdad, *Pneuma tes alétheias.*

Finalmente, la *psiché* se distingue del *thymós,* que denota la fuerza del alma, del ánimo, en el sentido de bravura. Por eso, los griegos llaman *eúthymos* al valiente y, nosotros, cuando alguien carece de coraje, decimos que no se *anima;* carece del ánima suficiente.

Es claro que, al final, la *psiché* capitaliza todos esos sentidos. Formalmente, indica el alma como principio de movimiento, como vida, como forma del cuerpo. Pero si hubiera funciones del hombre que no le correspondieran, por ejemplo, las del *nous,* o las del *thymós,* entonces habría varias formas, varias almas. Aristóteles ya lo había negado, pero sin aclarar el problema del *nous.* Santo Tomás, en cambio, es expreso. El alma es acto del cuerpo —*corporis actus*—; el hombre no es alma sola, sino algo compuesto de cuerpo y alma —*aliquid compositum ex anima et corpore*—; el *nous,* el intelecto, es esa forma, y no está, pues, *añadido* al hombre, sino que lo constituye —*necesse est dicere quod intellectus sit humani corporis forma*—: esta forma *no es* la misma para todos los hombres, es una, la propia, en cada uno —*intellectum esse unum omnium, omnino est impossibile*—; no hay varias almas, una vegetativa, otra sensitiva, otra racional, no hay *thymós, psiché, pneuma, nous;* hay un alma, con todas las funciones del hombre —*impossibile videtur plures animas per essentiam in uno corpore esse*—; esa única forma es el alma racional, que asume a las demás, es el *nous* aristotélico que queda *humanizado*

—nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva (*S. Theol.*, I, q. LXXV y LXXVI). Por todo esto, si para nosotros la psicología quiere decir tratado de la conciencia, para los clásicos quería decir tratado de la *psiché*, como principio y fundamento de la vida humana. En gran medida, sólo con la excepción de las dificultades relativas al *nous*, Aristóteles ya lo había dicho. Por eso el *Perì psichés*, el *De anima* aristotélico, estudia todos los problemas relacionados con el hombre, que van desde los vegetativos hasta los racionales, con inclusión de la sensibilidad. Para probarlo no hay más que enumerar los temas del libro: primero, como siempre, Aristóteles hace la crítica histórica y, luego de definir el alma, trata la vida y la sensibilidad, para concluir con el sentido común, la fantasía, la voluntad y el entendimiento.

Si retrocedemos un poco y recordamos algunos conceptos de la cosmología, quizá podamos ver estas cosas con mayor claridad. Ya dijimos, allí, que todos los seres naturales estaban compuestos de dos principios: la materia y la forma; el uno como principio determinable, el otro como principio determinante.

Ahora bien, cuando se trata de los seres naturales, en cuanto son seres vivientes; esto es, de los seres vivos entre los naturales, aquellas dos nociones se mantienen y trasponen, sin embargo, en el sentido de una mayor riqueza entitativa. Todo ser vivo posee, porque también es ser físico, aquellos principios constitutivos: la materia y la forma. Pero, en este caso, la materia y la forma son el cuerpo y el alma. El cuerpo es la materia y el alma la forma. Ahora, la significación de alma, como enriquecimiento de forma, crece ontológicamente porque, en la noción de alma, se cargan todos los sentidos que, luego, servirán para diferenciar al ser vivo, no en su ser físico, sino, precisamente, en su *ser vivo*. Así, porque tienen alma, o *anima*, los seres son animados, nacen, se mueven a sí mismos, se autoedifican por crecimiento y realizan su fin, su *télos* en la reproducción. Esta realización del fin, como prolongación por permanencia reproductiva, por continuidad generadora, es la que califica *lo natural*, de modo estricto, en cuanto naturaleza, para este plano, significa vida. Aristóteles ya decía que el fin a que están destinados los vivientes es la reproducción (*De anima*, 415 a 23-26). Y Santo Tomás lo confirma: *Nomen naturae primo*

impositum est ad significandum generationem viventium, quae dicitur nativitas (*S. Theol.*, I, q. XIX, a. 4, ad 4).

Psiché, ánima, se entiende, pues, como aquel principio, como aquel co-principio —con el cuerpo— que hace posible la realidad de un viviente, de un ser orgánico, que posee existencia, facultades y operaciones radicalmente distintas a las de los seres puramente físicos. Por eso, si tal es la significación de la *psiché,* ustedes comprenderán por qué decíamos —y repetimos— que la psicología, para el pensamiento clásico, era más amplia que la psicología actual. La psicología clásica trataba de todos los problemas fundamentales del hombre en cuanto viviente racional, ya que todos ellos provienen del alma como *arché,* principio, fundamento dinámico que no sólo lo estatuye y funda en su propio nivel esencial, sino que lo prolonga en las disposiciones existenciales y operativas de su naturaleza.

Con semejantes precisiones, podemos concluir que, en la filosofía de la naturaleza, los seres físicos, vistos por la cosmología, lo son en cuanto tales, sin considerar el hecho de que sean o no vivos. Por eso, con respecto a los seres que pueblan la realidad natural, la cosmología los abarca a todos, inclusive a los vivos, pero siempre desde su propio enfoque formal: el cuerpo, su esencia, sus propiedades. En cambio, la biología filosófica, y la psicología para el hombre, se refieren a esos seres en cuanto poseedores de un principio vital que llamamos alma. El alma, el *anima,* es, para ellos, la forma, y además de constituirlos en su ser, junto con el cuerpo, les otorga la posibilidad activa de movimiento *ab intus,* desde adentro, que realizan conforme a plan, en procura de su perfección, *entelécheia.* Claro: esto no quiere decir que el alma sola mueva al viviente, sino que el cuerpo vivo, constituido como tal por el alma, opera bajo su conducción.

Ahora bien, ¿qué debe entenderse por movimiento *ab intus,* desde sí mismo? Los clásicos decían que es vivo el ser que se mueve a sí mismo, y la afirmación debe entenderse en el sentido de que el movimiento no le es comunicado, mecánicamente, desde afuera, sino que, en cuanto tal o cual ser vivo, sus movimientos de nacimiento, crecimiento, regeneración, reproducción y operaciones, son organizados por la propia estructura vital, y en ella tienen su comienzo y su fin. Por eso, si bien podría aceptarse que, en cierto sentido, aun los seres

inorgánicos poseen movimiento intrínseco, siempre cabría la distinción con los seres vivos en cuanto en éstos, además, el movimiento es inmanente (de *in-manere*, permanecer en); tiene su fin en ellos mismos. Ejemplarmente, éste es el caso del pensar, cuyo movimiento es un progreso hacia sí mismo, según Aristóteles. Por lo demás, tal idea del movimiento divide al ser vivo del puro ser material, si se considera que, en aquél, el crecimiento, desde un germen, se produce por intususpección, asimilación y organización interior de los elementos del contorno, conforme a las leyes de desarrollo introducidas por el principio vital, mientras que en el ser material todo crecimiento, inclusive en las más delicadas síntesis químicas, aparece como una agregación exterior de partes. Los seres vivos, por último, no sólo nacen, crecen, se reproducen y mueren —cualquiera sea el sistema de nacimiento o reproducción de que se trate—, sino que, además, los hay que sienten, están equipados por un montaje vital que les permite hacerse cargo de la circunstancia y, los más perfectos, conocen y quieren. Todo esto que va desde el simple movimiento espontáneo de crecimiento —*vita in motu*, decían los antiguos— hasta la vida humana de la inteligencia y la voluntad, no es sino un proceso de autoedificación, de autoconstrucción, de autodespliegue, cuyos principios activos hay que buscar en la *psiché*, en el *anima*.

Una vez establecidas las nociones generales que permiten, siquiera sea de modo elemental, distinguir lo que constituía a los seres vivos para los clásicos, todavía podemos hablar de ellos, según una triple división, debida a las capacidades funcionales y vitales que introduce, en el compuesto existente, el ser dotado de cuerpo y alma, esta última. Así, hablamos de *vida vegetativa* para referirnos a los seres que poseen un *anima* vegetativa; de *vida sensitiva* para referirnos a los seres que poseen sensibilidad o *anima* sensitiva, y de *vida inteligente o racional* para referirnos a los seres que poseen un *alma* o *anima* intelectual. En el primer caso, tenemos seres que viven, simplemente, en el sentido del autodesarrollo por asimilación del contorno; en el segundo, esta asimilación se enriquece por apropiación representativa de sus cualidades; en el tercero, por aprehensión intelectual de sus elementos inteligibles.

Ahora bien, antes de pasar a una descripción muy sumaria, por cierto, de estas distintas esferas de la vida, conviene insistir en que,

para el pensamiento tomista, la superposición de funciones en los seres vivos superiores, no implica una superposición de principios vitales; como si el hombre, por ejemplo, poseyera un principio vital vegetativo, un principio vital sensitivo y un principio racional. Un solo principio, aquí, una sola alma o *psiché*, asume la posibilidad y la realidad de todas estas funciones que ejerce, unas en colaboración con el cuerpo material y, otras, por sí misma, aunque con la mediación del cuerpo. Además, la *psiché* como forma, y el cuerpo como materia, no deben comprenderse, en el ser vivo, como principios separados, sino como *co-principios* de un solo ser, que sólo es tal ser en el compuesto. Un hombre no es un alma, por un lado, y un cuerpo, por el otro. Un hombre es la unión substancial del alma y el cuerpo: de un plan o elemento organizador y de aquello que organiza.

En cuanto a semejante unión substancial, ya sabemos lo que pensaba Aristóteles. El cuerpo, en el compuesto, es la materia, aquello con lo que el viviente se hace, y el alma es tres cosas: la causa eficiente, pues, en ella, se originan y ella gobierna sus operaciones; la causa formal, pues, por ella, el compuesto es lo que es, tal ser vivo con su indivisible estructura; la causa final, porque ella es el *télos* hacia el cual se autodespliega el compuesto.

Por eso, como dice Janet, "los dos términos (el alma y el cuerpo) se suponen, se implican; el alma no está en el cuerpo como en una mansión que pueda abandonar: no puede viajar de cuerpo en cuerpo (*metempsícosis*); no puede existir sino en el cuerpo que corresponde a su esencia y que, por eso mismo, ella crea" (*Hist. de la Filosofía,* edic. Bouret, p. 756). Es la concepción del *hilemorfismo* aristotélico, que ya citábamos en la cosmología.

Con estos elementos, ahora, quizá podamos hacer una muy rápida descripción de las tres estructuras en que se manifiesta la vitalidad.

a) *Vida vegetativa.*—Poseen un principio vegetativo de vida aquellos seres que cumplen sus funciones elementales: nacen, crecen, se reproducen y mueren. Claro que el *anima* o *psiché,* la forma del viviente, lo que produce en el compuesto como acto suyo no es, en primer lugar, las operaciones. El alma es el acto primero del cuerpo en cuanto vivo; lo que otorga, pues, en acto es *el ser del viviente,* y el ser del viviente es *vivir*. Por eso dice Aristóteles que el alma es

el acto primero, *entelécheia próte*. Luego, los actos propios del ser vivo existente, del compuesto, y que nos sirven para diferenciarlo, son: nacer, crecer, reproducirse y morir. Si hemos caracterizado a la vida como la capacidad de moverse desde dentro, estos seres son los que la poseen en menor medida. El movimiento se reduce, aquí, a la nutrición, por la cual se apropian los elementos extraños y los transforman en su propia substancia, distribuyéndolos en sus distintos órganos; al crecimiento, por el cual, de la célula germen, se autodespliega un organismo completo conforme a plan. El crecimiento realiza la idea, el *eídos*, la forma, según los límites y posibilidades del ser dado; la generación prolonga al ser vivo produciendo otros vivientes, *in similitudinem naturae*, en semejanza de naturaleza.

La asimilación del mundo exterior, aquí, es física; es decir, que no tienen posibilidad estos seres de reproducirlo o asimilarlo por el conocimiento; no pueden poseer la exterioridad como una reproducción intencional, siquiera sea de orden sensible, pues carecen de sensibilidad. De todos modos, si no puede decirse que posean sensibilidad, ciertos investigadores contemporáneos hablan de *expresiones* propias de los vegetales: de una reacción ante la exterioridad. Por ejemplo, la lozanía de las flores, el estar marchitas. Habría que decir, sin embargo, que aquí se trata de otra cuestión, en cuanto no se estaría sino ante reacciones de tipo más bien químico.

b) *Vida sensitiva.* — Llamamos sensitivos a los seres que, además de vivir, en el sentido de los anteriores, de asimilarse físicamente la circunstancia, se la asimilan intencionalmente, por la vía de las imágenes y los estímulos. Es decir, que estos seres poseen una *psiché*, un *anima*, un principio vital de organización y desarrollo, de mayor riqueza y amplitud. No sólo cumplen las funciones elementales de la vida, sino que amplían su radio de acción por la aparición de capacidades radicalmente distintas a las anteriores: las capacidades o potencias sensibles. Tales potencias, que implican una especie de apertura frente al contorno, van desde el contacto intencional con el mundo exterior, que se cumple por el tacto, hasta la asimilación visual. Estas capacidades están determinadas por la *psiché* distinta de los animales. Aquí, para estos seres, vivir es sentir, poseer la *aísthesis*, la sensación. Por ella, el animal recibe las formas sensibles sin su

materia física, y, éstas, originan la tendencia, el tender a los objetos como bienes que, a su vez, es principio del movimiento. Además, según Aristóteles, el animal dispone de imaginación sensible y de una especie de memoria. Santo Tomás agrega el instinto, "como anticipación irreflexiva del porvenir y arte inconsciente que suple a la inteligencia".

En función de tales capacidades, el movimiento se hace más variado. Los animales buscan su alimento, construyen su espacio vital, *en muchos casos*; seleccionan, en cierto modo, su vida sexual *en los* niveles superiores. Podríamos hablar, quizá, de una liberación progresiva con respecto a los puros estímulos mecánicos.

La filosofía de la naturaleza, al plantearse el problema de estos seres, estudia, como primer momento, la cuestión del conocimiento en general, pues en ellos se da el primer modo de conocimiento. Investiga qué es el conocimiento, qué quiere decir "representación intencional" de objetos, y de qué manera el conocedor deviene lo conocido mismo, por el acto en el cual lo conoce. En síntesis, de lo que se trata es de describir el acto del conocimiento como una relación del sujeto con el contorno; relación en la cual el sujeto aprehende a los seres reales, sin *asimilarlos en su concreta* materialidad, sino en su representación inmaterial. Piensen ustedes en las diferencias de las uniones materiales, el azúcar en el agua; en las transformaciones, el oxígeno y el hidrógeno que producen un nuevo elemento, y verán que, en el conocimiento, la relación no es física, sino ideal.

Una vez descrito el conocimiento, la psicología distingue en estos seres, progresivamente, órganos sensibles de dos clases, que intervienen en el conocimiento: externos e internos. Entre los primeros hay que contar los cinco sentidos clásicos, el tacto, gusto, olfato, oído y vista, y de los cuales nunca puede faltar el tacto. En definitiva, según los principios del realismo, todos los sentidos pueden reducirse, análogamente, al tacto. El gusto sería, así, un tacto del sabor; el olfato, un tacto del olor; el oído, un tacto del sonido, y la vista, un tacto del color. Además, habría como un proceso de afinamiento, de espiritualización, en el orden mismo de los sentidos, y en su vínculo con la vida vegetativa. La operación vegetativa por excelencia, habíamos dicho antes, es la asimilación física; aquí, el contacto con el exterior es una captura real, efectiva, sólida. El objeto capturado desaparece,

en su ser, por la asimilación del viviente. Pero cuando se inicia la vida sensitiva en el tacto, pues es el único sentido del que ningún animal puede carecer, esta apropiación se traslada al orden intencional. El ser del objeto no desaparece en cuanto es asimilado intencionalmente por la representación táctil; cierto. Pero también es cierto que este sentido necesita una presencia sólida de la materia, necesita *tocarla* para conocerla. Si ascendemos, en cambio, el gusto conoce la materia en estado líquido, y el olfato, en estado gaseoso. Son los que llaman los clásicos sentidos inferiores. Luego vienen el oído y la vista. Aquí se vería, en cuanto sus objetos son ciertos modos de vibración o ciertas ondas que transmiten el color y el sonido, una especie de espiritualización o inmaterialización que va creciendo desde el tacto hasta la vista, el sentido más especulativo, porque es el que más se parece a la inteligencia, dice Aristóteles. Esta idea, ¿es sólo una metáfora? Quién sabe; pero queda puesta la cuestión. La vida sensitiva ofrece una especie de gradación llena de sentido, por la cual los seres ascenderían hacia la posibilidad de concebir un mundo, en lugar de un contorno de resistencias.

Entre los segundos, habría que agregar al sentido central la memoria y la imaginación, que conocían los clásicos; los kinestésicos o musculares, y los cinestésicos o de vitalidad. La cenestesia es la oscura conciencia corporal, sensible, que, por nuestra parte, consideramos muy vinculada a especiales y difíciles problemas relacionados con la unión substancial del cuerpo y el alma. Por el sentido central, se organizan, de modo coherente, los mensajes de los sentidos; por la imaginación o *phantasia*, se reproducen sin tiempo, como puras presencias ausentes; por la memoria, los traemos a presencia, en cuanto puestos en el tiempo, en el *quando* y el *ubi;* y, por la estimativa, los animales pueden conocer lo que es útil o perjudicial para su vida. Santo Tomás lo dice: *Ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae.* Sin renunciar a la hermosa ingenuidad de la frase: la oveja no huye del lobo porque éste tenga un color indecente, sino porque es su enemigo.

El segundo problema, a tratar los seres dotados de sensación, es el problema del apetito, en el sentido etimológico de la palabra (*ad,* hacia; *petere,* tender a, acometer, arrojarse), como movimiento hacia

algo. Ya dijimos que estos seres buscan su alimento, se mueven en procura de las cosas que les son favorables. Tal movimiento es el apetito, como tendencia al bien. Para Aristóteles hay, aquí, una dialéctica simple. De la *aísthesis,* sensación, se origina la *órexis;* tendencia, y con la tendencia se vincula, como consecuencia, la facultad motora, *tó kinetikón.* La tendencia busca el bien, y, el bien, es el *télos,* el fin. Todos los seres tienden a su propio bien, que es su fin: la realización y actualización de las posibilidades inscritas en su naturaleza. En el orden sensitivo, tal tendencia puede ser de dos clases: concupiscible, cuando inclina a buscar las cosas que convienen al sujeto y alejarse de las que le son nocivas; irascible, cuando el sujeto resiste lo que le impide la posesión del bien. Aquí está la capacidad de defensa y ataque de todos los animales.

c) *Vida racional.*—Por último, llamamos vida racional a la de los seres que, además de vivir y sentir, razonan y quieren; poseen inteligencia y voluntad libre, como facultades o principios operativos básicos. Aquí, el movimiento con que caracterizamos a la vida como posibilidad de determinarse desde dentro, alcanza su máxima expresión. Los seres racionales son los más liberados de su medio y no sólo se adaptan a él, sino que lo adaptan a sus preferencias y necesidades. La característica principal de estos seres es que la *psiché,* la forma, dispone de facultades específicas, la inteligencia y la voluntad, que le permiten conocer lo que es, y tender al bien, no sólo en el orden sensible, sino en el inteligible. La diferencia radical entre estas facultades o potencias y las sensitivas, estriba en que, para el realismo, estas últimas, las sensitivas, tienen como sujeto al compuesto humano; las primeras, en cambio, son intrínsecamente independientes del cuerpo y tienen como su sujeto al alma sola, a la *psiché.* Por eso, toda facultad sensitiva sólo puede aprehender o apetecer los bienes sensibles, finitos. El ojo, en cuanto ojo, no puede ver lo universal: siempre ve *un* color particular o, en conjunto, varios colores particulares. Los sentidos capturan las cosas singulares, limitadas, reducidas a ser esta o aquella cosa. La inteligencia, en cambio, ve *el hombre* en este hombre; ve *el hombre* en Pedro y en Pablo. En última instancia, la inteligencia *ve el ser* en los seres; captura lo universal. Y lo universal se caracteriza, precisamente, por no estar constreñido, reducido a las

fronteras de la materia. Pero si la inteligencia puede capturar, conocer, apropiarse de objetos que no son materiales, ¿cómo lo puede? ¿Lo podría si ella, a su vez, fuera material? Lo material no puede representar o reflejar sino lo material. *Un espejo puede reflejar a Pablo; pero no la idea del hombre.* Si la inteligencia, entonces, captura ideas, en sí mismas desligadas del límite material, es porque la inteligencia, a su vez, no es materia. *Operatio sequitur esse;* la operación sigue al ser. *Si hay un acto de conocimiento inmaterial, el sujeto de ese acto es inmaterial, a su turno.* Y lo mismo ocurre con la voluntad. La voluntad es la facultad de querer el bien, pero el bien de la voluntad no es sino el ser presentado por la inteligencia, como fin. Si ese ser era universal y, por eso, inmaterial, también como bien trasciende la finitud y se abre en la trascendencia. La voluntad es, por eso, también, una facultad inmaterial.

Esto explica el sentido y las notas distintivas de la vida humana. El cumplimiento de una norma moral, puede significar para un hombre, por ejemplo, el sacrificio de su vida biológica, y, sin embargo, acepta este sacrificio. Es que, en cuanto el hombre acepta el sacrificio porque prefiere el orden ideal, racional, a la simple existencia como existencia física, realiza el sentido profundo que el sacrificio supone. Sacrificio quiere decir *sacrum-facere,* hacerse sagrado. El hombre, cuando levanta sus ojos sobre la línea del horizonte finito, en que se mueven los sentidos, y aspira a otro bien que el de la finitud, se hace sagrado, se diviniza; propiamente se endiosa, pues instaura en él, en la limitación de su carne y su pena, realidades que lo introducen en los inefables y plurales mundos del espíritu. Es muy curiosa, a este propósito, la contradicción en que incurren aquí todos los materialismos: para el materialismo, mi única realidad, lo único que existe para mí, es mi poco de carne material, y mi máximo gozo sólo podría radicar en el más rico y total cumplimiento de las posibilidades carnales abiertas a mi existencia. Sin embargo, cierto materialismo me pide sacrificar mi vida física, que *es lo único que tengo según él,* por el ideal científico, filosófico, social del materialismo. ¿En qué quedamos? Si lo único que tengo es mi carne, ¿cómo podría dar sentido a mi existencia, sacrificándola? Hay una contradicción. Claro: hay una contradicción para la teoría materialista, pero no la hay en cuanto a la ontología real del hombre. Si es posible el sacrificio de

lo que soy, en el orden material, y si ese sacrificio puede otorgar sentido a mi existencia, es porque, además de mi ser físico, *hay otro*. Porque en mí *hay otro;* yo mismo, en cuanto poseedor de un principio absolutamente heterogéneo con el orden de la materia, puedo ser puesto en la cruz y, en la muerte, hallar la luz y la vida. *Un bel morire tutta una vita onora.*

Si las estudiamos en orden, la inteligencia es la facultad de conocer el ser inteligible: la esencia de las cosas. Y se mueve sobre tres funciones: la función que capta las ideas, la que juzga sobre las ideas y la que raciocina con las ideas. Es decir, que la psicología estudia aquí, desde el punto de vista de su génesis y funcionamiento, las tres operaciones del espíritu: *concebir, juzgar, raciocinar.*

Y la voluntad es la capacidad del hombre de autodeterminarse con respecto al bien. Por eso, en el fondo, el estudio de la voluntad es el estudio del querer libre. Decimos que el hombre dispone de voluntad libre porque, en primer lugar, se posee a sí mismo, y, en segundo lugar, puesto frente a la circunstancia, tiene en sus manos la posibilidad de obrar o de no obrar, que se llama *libertad de ejercicio.* Ahora, una vez que se decide a obrar, todavía tiene la libertad de obrar en un sentido o en otro, de elegir un bien u otro, que se llama la *libertad de especificación.* ¿De dónde nace esta libertad? Pues de lo que antes habíamos dicho: si la voluntad es una facultad inmaterial, su capacidad de querer el bien sobrepasa todas las satisfacciones que pueden traerle los bienes finitos, los bienes materiales. Como ninguno de estos bienes colma su querer, ninguno la solicita de modo *necesario;* ninguno es *el bien*, el bien total, semejante a su propia posibilidad, ante el cual encontraría su plenitud y que querría *necesariamente.* La libertad es, pues, un *transcendens;* esa posibilidad de decir que no a todo lo que nos ofrece la circunstancia. Esa sed que no puede apagarse con ninguna de las aguas del mundo, hace que la voluntad *pueda querer siempre otra cosa.* Sólo frente al bien absoluto la libertad no sería capacidad de opción, pero seguiría siendo libertad: la pura libertad de decir que sí, infinitamente, a aquello cuyo nombre está escrito en sus entrañas: *Del agua que yo te daré, manarán ríos de agua viviente para la vida eterna.*

Después de tratados los problemas de la inteligencia y la voluntad,

la psicología se plantea tres cuestiones que resultan del análisis sobre las facultades, sus actos y sus objetos:

a) *la cuestión referida a la naturaleza del alma humana*, y concluye que el alma humana es de naturaleza inmaterial, pues si lo son sus objetos (las ideas), también lo son sus actos, y, como consecuencia, el sujeto de estos actos. Éste es el *nous* a que se refería Aristóteles, lo que piensa y juzga en nosotros (*De anima*, 429a 23);

b) *la cuestión del origen del alma*, y concluye que, dadas sus funciones y objetos inmateriales, no puede ella misma tener su origen en la materia, por lo que afirma su inmediata dependencia de un ser espiritual;

c) *la cuestión de su permanencia o duración*, y concluye que, si no es material, no es compuesta, sino simple. Pero la muerte es corrupción, descomposición; si el alma es simple, no puede, naturalmente, descomponerse. Con palabras de Spinoza traspuestas a otro contexto: *Nos sentimus, experimurque aeternos esse.*

Lección XVII

LA METAFÍSICA

Acabamos de ver los problemas principales que se plantean para el realismo, en lo que hemos llamado la filosofía de la naturaleza. Correspondería ahora, pues, que nos detuviéramos, según el esquema clasificador que nos guía, en la ética, primero, y en la filosofía de las matemáticas, luego. No lo haremos, para la ética, porque sus nociones generales serán tratadas al hablar de las ciencias prácticas, y para la filosofía de las matemáticas, porque algunos elementos adelantamos en Cosmología y una mayor precisión exigiría desarrollos que no consideramos de valor didáctico en un curso de iniciación.

Nos quedan por desenvolver, pues, las cuestiones referidas al ser: al ser en tanto que ser, al *óntos ón*, a lo *realmente real*, *entitativamente ente*, en palabras platónicas. Ya conocemos el proceso por el cual el pensamiento realista alcanza esta noción. Decimos que, puestos frente a la realidad, podemos contemplarla o visualizarla desde tres puntos de vista, desde tres profundidades inteligibles: el punto de vista de lo *sensible*, el punto de vista de lo *cuantitativo* y el punto de vista del *ser: ens sub ratione corporalitatis vel mobilitatis; ens sub ratione quantitatis, ens sub ratione entitatis*. De lo que se trata es de lo siguiente: la nota común que unifica y reúne, en un mismo nivel de realidad, en un modo típico o tipológico de conceptualizar, a todos los seres accesibles a la inteligencia por la vía de los sentidos, al abstraer de sus múltiples diferencias individualizadoras, es la de

corporalidad sensible y móvil. Sobre el cuerpo físico en movimiento, así, se abre el primer panorama de la realidad, en el que se fundan las que llamamos ciencias o filosofía de la naturaleza.

En segundo lugar, la inteligencia puede dejar de lado todos los aspectos de la realidad que le son dados en la multiforme experiencia de los sentidos, sean particulares o comunes, y detenerse en ciertas nociones relativas a las relaciones de cantidad entre los objetos: aquí, esta noción prescinde de las cualidades sensibles que hay en los objetos —su ser verdes, sonoras, ásperas—, y de los fundamentos que explican ese orden de cualidades —la materia y la forma como *physis,* como principio de realidad que construye a todo ser natural en su ser físico— para quedarse con el hecho de que todo objeto, en cuanto es cuerpo, en cuanto es físico, en cuanto es sensible, se da *en un quantum*. Queremos decir que supone un continente formal en el cual se encuentra y que lo limita, volumen, superficie, líneas. Estas dimensiones, en su divisibilidad, dan origen al número y su ciencia, la aritmética; en su homogeneidad espacial a la figura y su ciencia, la geometría. También a la mecánica racional.

Pero con esto no hemos terminado de hender *la,* y de sumergirnos *en,* la realidad. Cuando tenemos la idea de cantidad como primera determinación accidental de la cosa en el orden de su ser sensible, y decimos *todo ser sensible está en un quantum,* podemos todavía hacer una nueva abstracción, ir más allá y preguntar, no por la cantidad, sino por la entidad, por la realidad en sí misma. Es como una especie de enfocamiento, una especie de disparo de la inteligencia sobre lo más evanescente, lo más evidente, lo más obvio, el *ser; por eso,* también, *la tela de acero de lo real.* Ya vimos que en la filosofía de la naturaleza el ser, la *physis,* era el ser entendido como raíz del movimiento natural: el ser que da comienzo y explica el nacimiento de las cosas. Cuando digo "la realidad es materia, energía, átomos", reduzco el ser al dinamismo, a la *physis* de la materia, la energía a los átomos. El enfocamiento aquí recae sobre la *physis* del ser, sobre el dinamismo físico de las cosas; por eso sobre su nacimiento, su aparición, su muerte y su regreso; el retorno o la reducción de todo a esa *physis* que puede ser el agua de Tales o los paquetes de ondas de la física actual. En cambio, ahora la inteligencia se dispara no sobre la *physis* del ser, sino sobre el *ser* de la *physis.* Bien; las cosas son agua,

materia, átomo, pero ¿qué es ser? Cuando la inteligencia dispara sus dardos sobre el ser, se dice que la filosofía se hace estática. Así, al descubrirse el *ón*, el ser, como principio, desaparecería el dinamismo filosófico como búsqueda de la *physis*, porque ya no habría nacimiento. De hecho, puede que tenga algún sentido esta conclusión con respecto a los griegos; la filosofía posterior a Parménides no sería sino el intento de explicar, con inmovilidades, lo móvil y la idea de ser, resultaría su nivel de estabilización e inmovilización para tal crítica. Sin entrar en el detalle de cómo esto es falso, inclusive para los griegos, y la crítica sólo valdría contra una noción unívoca del ser que no es la de Aristóteles ni la de Platón, por ejemplo, quisiéramos, sobre todo, mostrar que no funciona para los filósofos cristianos. En la filosofía cristiana es el *ón*, el ser, como efecto el más general, precisamente, quien pide una causa proporcionada, Dios. El *ón* ya no es homogéneo con la causa primera: el ser de las cosas, inclusive en el plano lógico, no es sino un ser dependiente. En estas honduras es donde se plantea el problema de la creación. Porque hay un ser así, como efecto, es necesaria una causa creadora, que otorgue el ser y no solamente informe a un ser dado. Y como este ser es análogo, en el tomismo, la noción de analogía introduce un dinamismo que moviliza toda la realidad.

Por otra parte, la inteligencia se constituye por su centramiento en ser: ella es como llamada, seducida por el ser, porque, con propiedad, la inteligencia sólo conoce, en cuanto ve *en ser las cosas*; en cuanto su ser mismo es *abertura al ser*. Para conocer, la inteligencia tiene que decir "tal cosa *es* agua, *es* átomo"; la inteligencia, cuando lee dentro de lo que hay, lee un texto escrito *en ser*. Por eso, el ser no pasará, aunque pasen muchas de sus interpretaciones: *Kaì de kaì tó pálai te kaì nyn kaì aeì zetoúmenon kaì aeì aporoúmenon, tí tò ón*; y así, desde antiguo, ahora y siempre, la cuestión que se busca y siempre se plantea es *¿qué es el ser?* (Arist., *Metaf.*, 1028 b, 2-4).

Es decir, que no sólo podemos preguntar por el ser del cuerpo sensible y del objeto matemático, sino, también, por la condición y fundamento supremo de existencia e inteligibilidad, que hace posible tanto el uno como el otro. Hemos descendido, en verdad, a la planta

de edificación, a la raíz obvia y simple; al secreto manifiesto de lo real.

Cuando tenemos esta noción, el ser, que nunca puede tener la sola connotación de esencia, como afirman algunos, pues en sí misma posee un dinamismo polivalente que engloba todos los horizontes, esenciales y existenciales, podemos desencadenar no sólo aquella pregunta de Aristóteles, la pregunta fundamentadora de todo preguntar, sino sus implicaciones. Cierto; ¿qué es el ser? Es lo primero; pero también, ¿cómo debe entenderse el ser?, ¿cuál es la causa del ser?, ¿qué modos de presentación patentizan el ser?, etc.

Si, de hecho, hacemos tales preguntas, nos encontramos con el desarrollo más o menos completo de toda la metafísica. La metafísica es la ciencia que, precisamente, plantea y responde a esas preguntas puras y desnudas por el ser. Y se subdivide en dos grandes apartados: el uno, donde la cuestión es la del ser trascendental y la de los modos predicamentales de realizarse el ser; el otro, donde la cuestión es la del ser absoluto.

Nuestra tarea es, pues, mostrar su desenvolvimiento en el primero de estos apartados: en el de la ontología. Pero antes, quizá convengan algunas noticias sobre la denominación genérica que abarca a todas las disciplinas del tercer grado de abstracción: sobre la metafísica. En verdad, la palabra metafísica nace de una circunstancia fortuita, pero que, como muchas cosas aparentemente fortuitas, resulta, luego, llena de sentido. Así, Andrónico de Rodas, que es el undécimo jefe del Liceo aristotélico, en el siglo I a. de C., clasifica las obras de Aristóteles. Y al encontrarse con los catorce libros de lo que Aristóteles llamaba la *próte philosophia*, los señala con esta frase: *Tà metà tà physikà* 'los (libros) que están después de los (libros) físicos'.

Parece que esto no significa nada, pero parece no más. Inmediatamente, la tradición empieza a comprender la frase como *las cosas que están más allá de la física*. Y Santo Tomás agrega el sentido de *lo que trasciende a la física*, cuando a la contracción *metafísica* la llama *transfísica*.

Ahora, si pensamos en los grados de abstracción, concluiremos que la feliz ocurrencia de Andrónico de Rodas —o *felix culpa!*— expresa la significación ontológica más profunda de la cuestión. Efectivamente, este tratado implica la trascendencia del acto intelectual;

la virtud iluminadora de la inteligencia que, por debajo de lo físico, más allá de lo físico, descubre el objeto propio que actualiza sus más entrañables *posibilidades*.

Pero, en la metafísica, cuando se nos pregunta qué es el ser, directamente, la que contesta es una de sus disciplinas: la ontología. Esta palabra, como ciencia del ser en cuanto tal, prescindido de sus presentaciones categoriales, parece haber sido usada en primer lugar por Goclenio, luego por Johann Clauberg en 1646, por Du Hamel en 1681 y por Jean Le Clerc en 1692, antes de que Wolff la popularizara, en 1729, con su obra *Philosophia prima sive Ontologia*.

Y la ontología, al contestar a la pregunta, pone en marcha la cuestión de las cuestiones, con esta respuesta: *el ser es un trascendental*. Lo reiteramos: la inteligencia pregunta: ¿qué es el ser?, y se responde: *un trascendental*; es decir, se contesta, en primer término, que ningún ser particular puede contestar a la pregunta por el ser. No se responde al ¿qué es el ser?, por eso, cuando se dice que ser es la materia, es el agua, los átomos. Una noción es trascendental cuando trasciende, sobrepasa la significación de cualquier clase de nociones, de índole categorial; el ser es trascendental, así, porque está incluido ya, *siempre antes*, como *arché* en todo, y lo desborda. No puede construirse, por eso, ni pensarse o imaginarse, ninguna noción que no implique el ser; si no lo implicara sería *no ser*, y, el no ser, no es, ni tampoco se piensa. De allí que el ser no se defina; definir quiere decir finitar, limitar algo en las fronteras que sobre los géneros ponen las diferencias. Si yo defino, *el hombre es un animal racional*, pongo sobre la perspectiva del género animal algo que le es diferente, y que, por eso, sirve para *situar*, ontológicamente, al hombre. Pongo al hombre en la racionalidad, como significación distinta de la animalidad. Si no fuera distinta, no diría nada *del hombre*, en cuanto el hombre es *más* que un animal. Pero, con el ser, no pueden hacerse esta clase de definiciones, porque no tengo ningún género más amplio que el ser mismo, donde colocarlo, y ninguna diferencia que lo sitúe, en su propia ontología. La única diferencia que hay, con respecto al ser, es *el no ser*, pero el no ser, no es. En síntesis, hay que decir, primero, que el ser es un trascendental, no un concepto: una significación que da sentido a todas las otras, porque sobrepasa cualquier modo *particular* en que las cosas son.

En segundo lugar, y desde el mismo punto de vista, decimos que la noción de ser está siempre acompañada por otras nociones de su misma amplitud: es decir, también trascendentales: la noción de unidad, la noción de verdad, la noción de bien. Queremos decir que todo ser, en cuanto es el ser que él es, es *uno;* si no fuera uno, su ser no se distinguiría de los demás, no sería *ese* ser —*ser uno quiere decir estar dividido de los otros y no dividido en sí mismo*—. Todo ser, además, en cuanto es, es verdadero; posee *su verdad.* La noción de verdad, como convertible con la de ser, significa dos cosas: significa que todo ser es eso mismo que él es; *es auténtico.* Cuando decimos, por ejemplo, que alguien es un hombre auténtico, queremos decir que es un verdadero hombre, que posee el ser del hombre propia, plenamente; que *en verdad* es hombre. En segundo lugar, la noción de verdad significa inteligibilidad, como apertura del ser ante la inteligencia. Que hay verdad en todo ser quiere decir que todo ser puede ser conocido, en lo que él es, por una inteligencia. Cuando no se trata de que pueda ser conocido, sino de que, de hecho, es conocido ahora por mi inteligencia, a esa verdad la llamamos verdad *lógica.* Verdad lógica es la adecuación de la inteligencia con el ser; cuando adecúo mi inteligencia a lo que algo es; cuando poseo su ser y lo comunico en el juicio, tengo la verdad lógica. Si nos referimos no ya a la relación de los seres con una inteligencia que puede o no conocerlos, sino con la inteligencia infinita de la que han recibido el ser que son, entonces hablamos de verdad *ontológica.* Verdad ontológica es la abertura de todos los seres frente a la inteligencia infinita que los funda y los conoce. En griego, verdad se dice *a-létheia,* lo no escondido, lo descubierto. En efecto, cuando la inteligencia captura el ser, lo que el ser es, hay descubrimiento, porque lo hace patente, porque emerge con su propio perfil, su ser, sobre el horizonte de lo desconocido. En latín, el *verum* connota temporalidad, *lo que fue,* y menciona también, por eso, el sentido del descubrimiento, como encuentro con lo que era, con lo que *ya era,* por debajo de la mutabilidad fenoménica, que esconde el ser en el cambio.

Por último, todo ser es bueno; la bondad como trascendental del ser quiere decir, en primer lugar, que, para todo ser, es un bien poseer su propio *ser;* poseer su perfección. Perfección viene de *per facere,* realizarse, completarse. Cuando se posee la perfección se posee

el bien, pero la perfección no es sino la realización del ser en todas sus posibilidades en orden al mismo ser, claro, no al no ser, que sería la posibilidad del mal. Por eso, tales posibilidades son *buenas*. Cuando un ser realiza todo lo que está inscrito en su entraña, como posibilidad, es perfecto. Pero eso que está inscrito es su ser mismo. Por eso, para todo ser, es bueno apoderarse de sus propias posibilidades, llevarlas al acto. En segundo lugar, todo ser es bueno, quiere decir: cualquier ser, en cuanto visto por la inteligencia y afirmado en lo que es, *es verdad*; en cuanto visto por la voluntad, por el apetito, *es un bien*. La jerarquía de los seres organiza así la jerarquía de los bienes. Y como ninguno de los seres creados *se basta* a sí mismo y necesita de los otros para realizar *su ser*, entonces todos los seres son bienes los unos para los otros en distintos niveles. Por eso la realidad entera está movilizada por lo que llamaríamos una caridad trascendental.

Hasta aquí hemos visto, pues, que ser es un trascendental: que trasciende toda determinación particular y está incluido en cualquier modo de predicación o de realidad. Esto es, que se puede predicar ser, de cualquier clase de seres. Por ejemplo, digo: el hombre *es*, Dios *es*, la planta *es*, el teorema de Pitágoras *es*, el Quijote es. ¿Cómo puedo decir la misma cosa de seres tan distintos como el hombre, Dios, una creación de la fantasía, un teorema? La filosofía clásica dice que se puede, porque la noción de ser, en cuanto trascendental, es analógica. ¿Qué significa esto?

Significa que las nociones pueden ser de tres clases: *unívocas, equívocas, análogas*. Lo veremos en detalle:

a) *Unívocas.* — Las nociones son unívocas cuando señalan, en los distintos seres a que se aplican, un contenido idéntico. Por ejemplo, digo que Pablo es hombre y que Juan también lo es. *Hombre*, aquí, se aplica de modo unívoco; queremos decir exactamente lo mismo cuando decimos *Pablo es hombre* que cuando decimos *Juan es hombre*. Hombre significa animal racional; lo que decimos de Pablo y de Juan es que son eso, hombres, animales racionales. Podemos abundar en ejemplos; decimos que el águila es un *animal*, que la mariposa es un *animal*, que el hombre es un *animal*. En los tres casos la significación es idéntica: un animal es un ser que nace, crece, se repro-

nace, tiene sensibilidad, etc. El hombre, la mariposa, el águila, tienen todas esas cosas.

Los clásicos expresaban así la univocidad: *nomen est idem, ratio significata est eadem;* el nombre es el mismo y la razón significada idéntica.

b) *Equivocas.*—Es equívoca una noción cuando expresa, para distintos sujetos, una identidad de nombre solamente, sin semejanza de significación: se trata de una simple coincidencia lingüística. Llamo gato a una danza nacional, a un animal doméstico, a un aparato para levantar carruajes: llamo cáncer a una enfermedad y cáncer a una constelación; pan a un dios pagano y pan a un comestible. Lo que significo con las nociones es, *toto coelo,* diverso. En latín se definen así los términos equívocos: *nomen est idem, ratio significata omnino diversa est.* El nombre es el mismo, la razón significada completamente diversa.

c) *Análogas.*—Las nociones son análogas cuando es igual la palabra y la significación es, en parte semejante, en parte diversa. Digo 2:4 = 4:8 y 10:20 = 100:200; es decir, la mitad. Hay identidad *proporcional y,* sin embargo, nunca la misma. Lo idéntico es la *mitad,* pero el *ser* de la mitad es distinto, pues, en cada caso, la mitad expresa una cantidad distinta. La mitad de 4 *es ser* 2; la mitad de 8 *es ser* 4: la mitad de 20 *es ser* 10, y la mitad de 200 *es ser* 100. En cada caso, el *ser* es distinto, pero este ser del 2, del 4, del 10 y del 100, que son distintos entre sí, se asemejan, se identifican en cuanto, cada uno, *es la mitad,* en relación a 4, a 8, a 20 y a 200. Lo mismo pasa con el ser y con todos los trascendentales y, por eso, los llamamos análogos. De allí que pueda decir, Dios *es,* el hombre *es,* el color *es;* todos son, pero, en cada uno, el ser es distinto: el ser del color es *ser en otro,* el color *es en la substancia,* el verde *es en la mesa,* el azul *es en la bandera;* el ser de Pedro es *ser en sí mismo,* porque Pedro es una substancia, es independiente, pero no es ser *por sí mismo,* porque, en tanto substancia finita, ha sido causada. Por último, Dios es, pero el ser de Dios es un *ser en sí mismo y por sí mismo,* pues no está en otro ni ha sido causado por otro. En cada uno de estos casos, el ser significa, proporcionalmente, la misma cosa: el ser con-

viene al hombre, conviene al color, conviene a Dios, pero a cada uno le conviene según lo que es como esencia. Según el modo de ser de la esencia, se constriñe la noción de ser; por donde resulta diversa cuando es el ser de un color, el ser de Pedro o el ser de Dios. En un caso el ser del color es ser de un accidente —está en otro—; en el siguiente es ser de una substancia creada —está en sí, pero depende de otro—; en el tercero es ser de una substancia increada —está en sí y depende de sí mismo—. Quisiera precisarlo: para los tomistas, las nociones análogas no señalan un objeto positivamente circunscrito y realmente existente, *con unidad homogénea de contenido,* sea en la inteligencia que lo abstrae de los seres, sea en los seres mismos, en los cuales preexiste a la abstracción, y a los que, luego, se les atribuye. La noción analógica es una noción precisiva que, como tal, en cuanto prescindida, no tiene unidad idéntica de contenido, sino en modo parcial, *proporcionalmente.* Por eso, cuando la aplicamos a los seres, de los cuales las hemos abstraído, se diversifica y pluraliza. Cuando le queremos mirar los ojos a *ser,* vemos *seres* y seres distintos. De aquí que no pueda *definirse* la noción análoga, ni sea un universal o un concepto en sentido estricto. Los universales, en sentido estricto, son unívocos; así, animal, hombre, racionalidad, etcétera. Por eso, podemos decir, otra vez, que el ser del hombre es, con respecto al hombre, proporcionalmente lo mismo que lo que el ser de la planta es con respecto a la planta. Pero la noción sigue siendo diversa, pues ser, para el hombre, es *ser racional,* y ser, para la planta, es *ser vegetativo.*

En síntesis, las nociones análogas se ajustan, con proporcionalidad, al ser de las esencias de las cuales se predican. Podemos verlo en el caso de la definición, en su uso judicativo. Ya sabemos que definir es limitar, es limitar en el muy correcto y preciso sentido de la palabra. Quien define le pone límites al sujeto —si la definición es esencial, le pone el límite que, exactamente, le corresponde; un traje sobre medida, diríamos—. Yo digo, el hombre es... en sentido copulativo, pero no pongo el atributo. ¿Qué pasa con la cópula? Su función en el juicio es atribuir, significar, pero no se dice *qué* es lo que debe significar: esta significación se obtiene sólo en el atributo. Queremos decir, la cópula, de sí misma, no dice limitación, no significa limitadamente. La limitación aparece con el atributo que dice, *es esto;*

esto es el límite a la significación abierta de *es*. Así, el hombre es *animal racional*, el triángulo es *la figura que resulta de tres rectas que se cortan*, el árbol es *verde*; cada atributo limita la significación, define al sujeto, le pone sus límites *en ser*. Inclusive cuando se trata de puros juicios de existencia, el hombre *existe*, o *es*, el ser queda limitado, en su acto existencial, por la *supuesta* esencia del sujeto. Pero si yo digo, Dios es..., y, en lugar de poner un atributo limitativo, pongo otra vez la misma cópula, en función predicativa; cópula que dijimos no significa limitación, ¿qué es lo que ha ocurrido? ¿Qué pasa si digo *Dios es el ser*? Que he significado *infinitamente*, porque no hay, aquí, ninguna esencia que limite el puro acto de ser.

A todos estos sujetos les puedo predicar el ser, entonces, y en todos la predicación es proporcionalmente la misma —pues todos son— y, sin embargo, diversa, pues cada uno es a su manera, según su propia esencia.

Esto es lo que se llama la analogía *de proporcionalidad*. Hay otra, también, que llaman los clásicos *de atribución*. Aquí se trata de atribuir a distintos sujetos nociones que sólo a uno le corresponden en propiedad, y, a los demás, en cuanto se relacionan con ese uno. Es decir, que hay un supremo analogado y analogados secundarios. Por este modo de atribución decimos que Dios es ser y la criatura es ser; pero Dios posee su ser por esencia y la criatura por participación. El ser inhiere, fundamentalmente, en Dios, no en la criatura, porque Dios es su causa.

En latín, se definen así las nociones análogas: *nomen est idem, ratio significata simpliciter diversa et secundum quid (proportionaliter) eadem*; el nombre es el mismo, la razón significada en general diversa, pero, según cierta proporción, la misma.

Tenemos, pues, que la noción de ser se diversifica en los seres y que, por eso, podemos aplicarla, un poco desaprensivamente, a todo lo que hay. Ser, es un trascendental, entonces. Pero si, de todos modos, quisiéramos encontrar un sentido preciso en el cual pudiéramos hablar de una última semejanza de la noción de ser en todos los seres; de una última semejanza que sería como la mínima unidad de presencia que los unifica, diríamos lo siguiente: la fundamental semejanza entre los seres, cualesquiera sean sus diferencias, es que el ser, bien se me presente como ser infinito, como ser vegetativo, como ser accidental,

poético, etc., *siempre se opone a la nada.* El ser siempre niega el no ser. Por eso, de esa mínima y trascendental unidad de sentido, que es el oponerse a la nada, concluimos no sólo en la idea más simple, más general y más rica de la inteligencia, que es la idea de ser, sino en un juicio primerísimo que sobre tal idea se funda: *el ser es; el no ser, no es.*

Sin embargo, tan pronto sentamos este principio sobre la idea de ser, nos ocurre, inevitablemente, lo que le ocurrió a Parménides: si el ser es y el no ser, no es, ¿cómo es posible que, en la realidad, lo que ahora no es, luego sea; lo que ahora es, luego no sea; cómo es posible que el ser advenga de lo que no es? Es decir, que, o valen los principios y entonces no hay movimiento, o hay movimiento y son falsos los principios, pues ¿no es evidente que el movimiento, el fluir de la realidad, los viola?

Pero cuando esto nos ocurra, la ontología clásica contestará, con nosotros, lo que ya contestó Aristóteles: no, el principio vale lo mismo, sino que *ser significa muchas cosas, se dice de muchas maneras,* no sólo *el ser es, el no ser, no es.* Y, en primer lugar, para explicar y comprender el movimiento, el ser debe entenderse de dos modos: como ser en potencia y ser en acto. A la potencia Aristóteles la llama *dynamis;* ser en potencia es *ón en dynámei,* ser en estado de dinamismo, de posibilidad, de abertura y promesa. Para el *acto* usa *enérgeia* y *entelécheia;* la *enérgeia* es el acto en cuanto connota la plenitud de la acción, la ardiente realidad del ser que actúa; *entelécheia* es el acto en cuanto implica plenitud del ser. En el orden inteligible, para la solución del problema que la inteligencia se plantea frente a la falta de alternativa que, a primera vista, parece emerger del principio *el ser es, el no ser, no es,* la potencia significa la posibilidad de llegar a ser acto y, el acto, el cumplimiento de esa posibilidad. Entonces, si ustedes se fijan bien, Aristóteles ha introducido, entre los dos términos de la cuestión, ser y no ser, un *cierto tercero:* la potencia. No es ser en absoluto, *como ser en acto.* Pero tampoco es no ser en absoluto, *como nada.* Es cierto que en un niño, por ejemplo, la lengua griega es un no ser, porque no la conoce; pero no lo es tanto como la misma lengua griega es no ser para esta rosa que vemos desde la ventana. ¿Por qué? Pues porque el niño *puede* llegar a poseer el griego; el griego *puede ser* en él. En cambio, el griego es

una imposibilidad, una nada en el rosal. Ese cierto tercero, eso que no es aún ser, pero que tampoco es nada, se llama potencia; peregrina y transeúnte noción de ser, que explica todo el movimiento de las cosas. La potencia se distingue en potencia activa y pasiva, por lo que debe entenderse la capacidad de producir un acto y la capacidad de recibirlo; esa potencia activa o pasiva, la potencia real de producir o recibir un acto, es la *potencia subjetiva*, la potencia que existe en las cosas; y la potencia como mera posibilidad, como mera no repugnancia frente a la existencia, se llama *potencia objetiva* o *lógica*. Por último, habría que citar la *potencia obediencial*, que debe entenderse como la docilidad que hay, en toda criatura, para ser determinada por su Creador.

La ontología, pues, ha ganado otras dos nociones: primero conquistó la de ser, luego dijo que el ser era trascendental; más tarde, para comprender el sentido de lo trascendental, apeló a la analogía y, por la analogía, desembocó en la suprema ley del pensamiento: el principio de identidad. Finalmente, frente a las dificultades de explicar el movimiento, sin violar dicha ley, descubrió dos nuevas significaciones de ser: la noción de potencia y la noción de acto. Bien; en eso estamos: el movimiento sólo es concebible si se piensa el ser como potencia y como acto.

Pero hay que entender bien las cosas; la potencia, toda potencia, no es una potencia cualquiera. Se dice, *omnis potentia dicitur ad actum*, toda potencia se orienta a su acto, pero la potencia del rosal no es potencia para el acto de los claveles; es potencia para el acto de las rosas. ¿Por qué lo es? Porque la potencia, como posibilidad real de desarrollo, está predeterminada, canalizada, dirigida al acto según otro modo de entender la palabra ser: según la esencia entendida como naturaleza. Aristóteles la llamó así, como principio del movimiento natural, *physis*. Además, en cuanto responde al requerimiento de inteligibilidad de la inteligencia, *to tí en einai*, que los medievales tradujeron, *quod quid erat* esse; lo que era el ser. También en sentido formal y constitutivo usó la expresión *eidos*, idea, y *ousia*, substancia. Los escolásticos contrajeron la expresión *quod quid erat* o *quod quid* est, lo que es, en *quiddidad*. Es claro: la pregunta por el ser es *quod quid est?*, y cuando se la responde, eso con que se la responde es la *quiddidad*.

Ahora bien; lo que queríamos decir, aquí, es que la potencia, activa o pasiva, está abierta a *su* acto y ese acto crece desde las líneas estructurales, constitutivas, del plan sobre el cual cada ser se construye: a ese plan lo llamamos esencia. Y la esencia, en cuanto se cumple, en cuanto sale de su propia raíz y se coloca en la realidad, nos da la noción de existencia. La existencia es aquel acto —el acto del ser— por el cual una esencia deja de ser esencia, plan, idea, exigencia inteligible, para endurecerse, fundarse, enriquecerse con la plenitud existencial. Santo Tomás llama, a la existencia como acto, *esse, ipsum esse.* El *ipsum esse,* el acto existencial es la *arché* de todo y lo que a todo presta sentido. Así, en el compuesto físico, por ejemplo, la forma es el acto de la materia, pero la forma y la materia unidas, como todo substancial, todavía reciben su última determinación del *esse,* la existencia. Fíjense ustedes bien: las formas, en el tomismo son principios de actualidad y perfección, pero, a su vez, el *esse,* es el que da perfección y actualidad a las formas mismas. *Ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatem nisi inquantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum,* dice Santo Tomás (*S. Theol.,* I, q. IV, a. 1 ad 3 um); el existir es lo más perfecto de todo y a todo se compara como acto; pues nada tiene actualidad sino en cuanto es; por donde el existir es la actualidad de todas las cosas e, inclusive, de las mismas formas. Es decir, que el acto de *ser* es la *arché,* el núcleo fundante de toda realidad. Las esencias limitan ese acto, lo reducen a ser acto de *esto* o *aquello,* como lo vimos al hablar de la analogía, pero, en sí mismo, no pide limitación. Por eso, cuando se aplica a un ser cuya esencia no es limitada, cuya esencia es el mismo esse, estalla en una inefable plenitud de significaciones. Es el caso de Dios cuando dice de sí mismo, *Ego sum qui sum.* Hay ser en el sujeto, ser en el atributo —océanos infinitos, llenos y simples de ser.

Hemos conseguido, pues, otras dos nociones. Porque la potencia no es potencia sino de su acto, conquistamos la idea de esencia, como aquello que canaliza el dinamismo potencial, y de existencia, como realización de las posibilidades esenciales. Ahora bien, cuando un ser así realizado, cuando un ser así existente, tiene como característica no existir *en otro ser,* sino en sí mismo, cuando *en sí mismo* existe ese

ser, cuando no está como adherido a otro, lo llamamos *substancia*, y si, además de existir en sí mismo, es inteligente y libre, lo llamamos *persona*. La substancia es una esencia en cuanto ha pasado al plano existencial y existe en sí misma; la persona es aquella que, además, posee un principio de conocimiento intelectual y se autodetermina libremente en orden al bien.

Y cuando un ser no existe en sí mismo, sino *en otro*, cuando existe *en una substancia*, lo llamamos *accidente*. Es el *ens entis*, el ser del ser, de los medievales. Al conseguir tales nociones, la filosofía clásica se detiene en otras; averigua de qué modo pueden dividirse los accidentes, cuántos modos accidentales de existir pueden distinguirse. Son las categorías. Las categorías son los modos de existencia real de las substancias creadas, en el orden ontológico, y son los modos de predicar atributos del ser, en el orden del juicio. Accidente viene de *ad-cadere*, suceder, ocurrir, inclusive *caer en*: esta significación de *caer en*, es la *próseis toû óntos*, del griego, la proclividad del ser: los accidentes son las cosas que le acaecen a la substancia, las cosas en que ella cae. Categoría, quiere decir manifestación, declaración, acusación. Las categorías son modos de manifestación de la substancia, y modos de declarar lo que la substancia es. Estos modos, los accidentes, son diez: *la substancia misma*, que, en verdad, no es una categoría; la *cantidad*, la *cualidad*, la *relación*, el *lugar*, el *tiempo*, la *posición*, el *estado*, la *acción*, la *pasión*.

Pero retrocedamos un poco; si nos fijamos bien, al decir substancia, lo que *substa* —estar debajo—, ya señalamos la característica que citábamos en la substancia: la substancia es aquello que está en sí misma, contrariamente al accidente, que está en otro. Pero si la substancia es un ser que está y depende de sí mismo en ese orden, en el del ser constitutivo, no podemos decir lo mismo en orden a su generación; porque, en cuanto al nacimiento de la substancia, al principio de su aparición en el tiempo, la substancia ya no es un ser independiente. Si pregunto, ¿qué es la substancia?, respondo: *un ser que está en sí*; pero si pregunto, ¿cómo nace la substancia?, ya no puedo contestar: *de sí*, porque las substancias que conocemos nacen *de otro*. Empiezan a existir, duran, desaparecen. ¿Podrían empezar a existir si no vinieran de otro?

Entonces, desde el punto de vista de la generación, los clásicos decían que la substancia se divide en substancia *a se,* que de sí misma depende, que no tiene su origen en ninguna otra, y cuya característica sólo conviene a Dios; y en substancia *ab alio,* que se genera de otra cosa, que se explica por otra cosa.

¿De qué cosas depende la substancia? Pues, la substancia, depende de *las causas.* Tenemos, así, una nueva cuestión: primero el ser, como trascendental y la analogía; luego, para explicar el movimiento, la noción de potencia y acto; más tarde, porque debíamos ajustar las posibilidades de la potencia, otros dos principios: la esencia y la existencia; de la esencia y la existencia, la substancia y el accidente, y ahora, para explicar la aparición, el nacimiento de las substancias, las causas.

¿Cuáles son las causas? Ya las conocemos: la causa material, la causa formal, la causa eficiente y la causa final.

Por eso, porque ya conocemos, en cierta medida, las causas, nuestro problema no será, ahora, detenernos en ellas, sino plantear otra cuestión; nuestro problema, el problema de la filosofía, es que, al explicar la substancia y su generación, es arrojada al plano de la causalidad, pero si analiza y descompone, a su vez, las exigencias racionales de la causalidad, una nueva tensión la moviliza. Queremos decir: si la filosofía estudia el problema de las causas, es llevada a trascender el horizonte de lo mundano, el horizonte de las criaturas, para levantarse a la presencia de un objeto que ya no es un objeto: es levantada a la presencia de un principio absoluto, en el cual la existencia toda, el entero mundo de la realidad y sus cosas, encuentra su fundamentación y su sentido. Otra vez —*porque quizá el destino de todo no sea sino pronunciar su Nombre y sólo se trate de saber oírlo*— estamos ante Dios.

Cuando la metafísica llega a este objeto, ya no se llamará más *ontología,* como teoría de un cierto ser separado y, sin embargo, inseparable; se llamará *Teología.* Es la teoría del ser *ab-soluto.* De ella no hablaremos, pues lo hicimos, con detalle, en la primera parte.

Lección XVIII

LAS CIENCIAS PRACTICAS

Ya dijimos, al hablar de la clasificación de las ciencias según los grados de abstracción, que, para el realismo clásico, las ciencias también podían dividirse de acuerdo con el fin. Así, cuando tenemos un conocimiento por el conocimiento mismo, lo llamamos conocimiento especulativo, porque la inteligencia sólo quiere ver, en él, lo que las cosas son: la verdad de las cosas. Hay, aquí, una relación directa entre la inteligencia, como facultad de ver el ser, de *leer en el ser,* y el ser, como objeto formal que puede ser visto, descubierto por ella. Un tal descubrimiento es lo que se dice *a-létheia,* verdad, en griego, y porque connota la relación presencial de la inteligencia con la cosa, ellos mismos, los griegos, llamaron al acto intelectual *theoría,* que quería decir visión. En ambos casos la significación es la misma: especular es reflejar las cosas como son, descubrirlas en su ser, y *theoréo* es verlas, contemplarlas también en su ser. Por eso, a las ciencias que simplemente atienden a lo que son las cosas, se las puede llamar ciencias especulativas o ciencias teóricas.

En tal conocimiento, el de las ciencias especulativas o teóricas, la inteligencia se pone ante las cosas sin ulteriores propósitos; quiere conocerlas, simplemente, porque conociéndolas se constituye a sí misma, vive como inteligencia, y porque vive su propia vida, sus propios actos, goza en ellos, alcanza su destino. El conocimiento, el saber lo que las cosas son, es el fin de todas sus operaciones.

En cambio, si tenemos un conocimiento o si buscamos un conocimiento cuyo propósito sea dirigir una acción, el realismo habla de ciencia práctica, no ya especulativa. La misma palabra propósito tiene un sentido clarísimo, aquí: *pro-positum* es lo puesto por delante, lo propuesto. La inteligencia propone un objetivo, pone por delante un objetivo, un fin para la acción, y las facultades operativas son orientadas hacia la conquista del fin por la voluntad que lo quiere. Cuando la voluntad tiende al fin propuesto por la inteligencia, que otorga *sentido* a las acciones, el fin es un bien desde el punto de vista de la voluntad, pues es aquello que la llevará a su acto, que apagará su sed, como apetito inteligente.

Si nos fijamos bien, entonces, el conocimiento ya no tiene el fin en sí mismo, sino que conoce para la acción; conocemos para conquistar lo propuesto; el bien. No es que la inteligencia juegue ahora un papel secundario frente a la voluntad. Al fin, la inteligencia y la voluntad no son sino *un hombre en tanto que conoce*, o *un hombre en tanto que quiere*, y, precisamente, porque el *ser hombre* está primero que conocer o querer, Santo Tomás establece la teoría de las facultades. La inteligencia, cuando se trata de la acción, precede a la voluntad —*intellectum sequitur, non praecedit voluntas*—, en el sentido de que *propone* el bien como causa ejemplar y final; pero también la voluntad precede a la inteligencia en cuanto la mueve a conocer, que también es un bien (*S. Theol.*, I, q. 82, a. 4, c). Lo que pasa es que en las ciencias prácticas, para los clásicos, el conocimiento, aunque no implique una facultad aparte (*S. Theol.*, q. 79, a. 11), no concluye en la contemplación de la verdad, sino que busca la verdad para especificar, con ella, la conducta. Por eso las ciencias prácticas son ciencias que *non enim considerant causam veritatis secundum se, et propter se, sed ordinando ad finem operationis*. No consideran la causa de la verdad por sí misma, sino que la ordenan al fin de la operación. Y se las califica, también, como ciencias normativas, porque la inteligencia fija la norma a que debe sujetarse la acción para alcanzar el fin propuesto. Si el conocimiento, para las ciencias especulativas o teóricas, en sí mismo era un fin, para las ciencias prácticas, en cambio, es un medio cuyo fin se alcanza en el término de la acción: en el bien.

En unas y otras se trata siempre del ser, por cierto, como en toda ciencia, pues saber no es otra cosa que saber lo que es, pero, en unas, el ser va al hombre por la inteligencia, y en otras, el hombre va al ser por la voluntad —como dice Derisi—. Es decir, que el ser se dice de muchas maneras. Si la inteligencia sola ve el ser, el ser se dice *verdad;* si la voluntad tiende a y quiere el ser, el ser se dice *bien.*

Pero dijimos que las ciencias prácticas también se llaman normativas, en tanto la norma de la acción es extraída del ser propuesto como fin, y nos parece conveniente que lo veamos en detalle. Toda norma, toda ley, tiene por objeto conseguir que algo, una cosa o una acción, sea lo que debe ser en orden a un fin determinado. El conjunto de leyes de una nación, por ejemplo, tiene como fin el bien común de la sociedad; es decir, señala lo que debe ser para que el bien común *sea.* Y el bien común es el estado de vida en que los hombres todos, por la mutua delimitación de deberes y derechos, pueden alcanzar el fin del hombre: *la perfección de su naturaleza racional.* Ahora, si la naturaleza racional es el ser diferencial del hombre, aquello que lo constituye, resulta claro que el *deber ser* de la conducta que proponen las normas tiene que organizarse en función del ser. La ciencia práctica se subordina a la ciencia especulativa, entonces, pues aquella norma del deber no es fijada arbitrariamente, sino que se construye sobre las exigencias ontológicas de lo real. Es la verdad teórica la que establece la norma práctica (*S. Thom. III Sent.*, d. 23, q. 2 a 3). Nadie puede proponer cuál debe ser la conducta del hombre, para que el hombre alcance su propia perfección humana, la realización del ser que lo constituye, si no atiende a lo que el hombre es. Pero el ser sólo se realiza cuando cumple su fin; no hay ser del hombre sin el foco de atracción que lo madura hacia sus posibilidades, que reúne los fragmentos de la existencia derramada, y les otorga sentido, unificándolos; haciéndolos *uno en el ser.* En consecuencia, la ciencia práctica tiene que plantearse, como primer problema, el problema del fin; tiene que conocer al hombre y su *télos* para que, de ese *télos,* surja la norma como *orthós lógos,* recta razón que me conduzcan al fin (Platón). El *orthós lógos,* la *recta ratio,* es el derecho, lo recto, el camino, ¿Hacia dónde? *Hacia el ser,* hacia el fin. Por eso, si la conducta se ajusta al derecho, resulta la justicia como recta ordenación de los actos a lo que debe ser. Y como esta ordenación

no es el propio ser quien tiende a ella y la quiere, la espontaneidad del querer coincide con la norma del deber. La justicia se alimenta de sus propias raíces metafísicas, pues; es el *peso* de la justicia, como dice, sin saberlo, el lenguaje común.

Por esta complicación de la vida teórica con la vida práctica, la filosofía no puede confundirse ni agotarse en una pura función científica o contemplativa, para el *homo viator;* y, más bien, debe entenderse como el modo egregio en que la existencia del hombre se abre paso hacia la conquista de su fin, pues inclusive en el orden puramente teórico, es una realización humana, intelectual, la que acontece por el conocimiento. La filosofía, así, es el saber que, por conocer el fin, se desdobla en ciencia práctica para fundar el derecho y el deber, como obligaciones de la conducta. Claro que —lo repetimos— como obligaciones que no son extrañas ni exteriores al hombre; vienen de su ser, de su propia posibilidad ontológica entendida como perfección, como aquello que lo hace perfecto —*per facere*—, que lo concluye y lo realiza en sentido etimológico: lo *re-alza* hacia el nivel de su fundamento, que está, como lo veremos, siempre *más arriba.*

Ahora bien, si en los seres temporales y libres el principio no se une con el fin sino por las opciones de la voluntad que instauran el ser en nosotros, hay, aquí, un dinamismo específico de la ontología humana: la inteligencia ve el ser, pero la voluntad lo realiza, lo efectúa. El ser está, en el orden ideal de la inteligencia, como ser *pro-puesto:* la voluntad lo efectúa —*e facere*—, lo saca *de* su presencia ideal y lo *hace* en la existencia. Por eso el hombre es *viator;* un viajero hacia el fin, con el riesgo de perderlo y marrarlo. Y las obligaciones que la esperanza y el apetito de ser desatan, no son meras obligaciones convencionales, en el orden moral, sino ontológicas. Obligación viene de *ob-ligare*, ligar a causa de; de modo que yo debo cumplir esas obligaciones, mis deberes, *a causa de que me ligan* con mi destino, me lo incorporan —*portate Deum in corpore vestro*—; hacen que mi dinamismo operativo tenga un sentido: el sentido que le otorgan mis propias posibilidades en vista de la perfección. Santo Tomás lo dice: *Illud appetit aliquis ut ultimum finem quod appetit ut bonum perfectum et completivum sui ipsius* (*S. Theol.*, I-II, q. I,

a. 5). Alguien apetece algo como último fin en cuanto lo apetece como bien perfecto y *completivo de sí mismo.*

Bien: por un análisis especulativo la filosofía moral puede establecer ese fin y lo establece: el fin del hombre es Dios. No Dios, es claro, como *otro,* lo que daría origen a una moral heterónoma, sino Dios como fundamento en que yo mismo me realizo, como raíz que me *religa* conmigo mismo y me llena de mis propias posibilidades. Pero ¿cuál es la ley, la norma que debe conducirme, concretamente, a la conquista de ese destino? ¿Cuáles son los principios de la conducta que la rectificarán —*rectum facere*—, la harán recta en orden a mi fin?

Y aquí la filosofía clásica dice que así como en el conocimiento especulativo la inteligencia es el *locus principiorum speculabilium,* el lugar de los principios que hacen posible el conocer, así la conciencia moral, la sindéresis, es el *locus principiorum operabilium,* el lugar de los principios del obrar, cuya básica expresión se daría en el *hay que hacer el bien y evitar el mal,* que ontológicamente significa: hay que hacer el ser y evitar el no ser. La sindéresis, como proa moral hacia el bien seria, con otros acentos realistas, el peso ontológico; la tendencia, la gravedad, el amor mismo que consciente o inconscientemente ama su fin: *amor meus, pondus meum,* le dice San Agustín a Dios, por eso. Y el último juicio práctico, el que ahora y aquí debe decidir como *recta ratio,* una vez atendidas todas las exigencias generales de la ley natural y la ley positiva, tiene la misma lúcida oscuridad que tiene el primer contacto de la inteligencia con el ser. Sólo el justo sabe, *ahora,* lo que es la justicia, y sólo el casto puede hablar de la castidad, piensan Aristóteles y Santo Tomás. Por donde de lo que se trata es de la virtud como hábito del obrar que me va connaturalizando con el bien. Y, en primer lugar, de la prudencia, *auriga virtutum,* conductora de las virtudes, como decían los clásicos.

Ahora bien; si, como hemos repetido, lo que *debe ser* es propuesto por la norma, es porque no resulta de un proceso mecánico; lo que debe ser puede no ser. ¿Qué pasa aquí? Pasa que estamos en presencia de la libertad. En física no se establece una ley para que los cuerpos caigan de tal o cual manera, con fijación de pena para el caso de violarla. Los cuerpos caen y se acabó; se registra el hecho, simplemente, porque no hay cómo elegir entre posibles caídas. Como no

hay varias caídas posibles, no hay una que *deba ser*; es no más. El conocimiento práctico, en cambio, me dice cómo debo proceder; cómo me obliga a proceder la ley si no quiero que se me impute su violación, lo que supone que puedo violarla. En el fondo, y en el texto, supone que el hombre es dueño de sus actos, *arché kaì genétes tón práxeon*, principio y padre de sus obras, como traduce Janet a Aristóteles.

Y es libre o responsable de sus actos porque es espiritual. La libertad del hombre debe entenderse, fundamentalmente, no como posibilidad del mal, sino como liberación de las coerciones extrañas al ser y autodisponibilidad de su destino por ese ser mismo. En los seres puramente materiales todas, o casi todas las determinaciones, le son extrañas, *heterónomas*. Las leyes mecánicas son leyes de un *fuera* ontológico: el ser material no se autoposee desde un *dentro*, porque carece de la suficiente densidad de ser, de un ser que es *suyo* como posesión. A medida que crecemos en la escala de los seres, hay una interiorización, un enriquecimiento ontológico por la posibilidad de apertura y posesión que implican los distintos grados: la vida, la sensibilidad, la inteligencia. Porque el hombre posee la inteligencia, posee *más ser*, y porque abstractamente, en las ideas, posee *todo el ser*, es libre. Sus determinaciones nacen desde adentro. Si su posesión actual de *todo el ser*, no fuera sólo representativa, su autodeterminación sería absolutamente libre, porque *actualmente* poseería todo el ser y todo el bien, y, sin embargo, no habría en ella posibilidad del mal. Éste sería el caso del hombre si presencialmente estuviera en posesión de Dios, *ahora*. A mayor espiritualidad, mayor libertad. Pero las cosas no son así, *in via*; como ahora no hay posesión sino representativa de todo el ser; como la voluntad tiende a un bien —el ser— que trasciende la finitud de todos los bienes finitos, ninguno de éstos puede determinarla *necesariamente*, y así, en los medios hacia el fin, puede equivocarse y optar por lo que llamamos el mal —el no ser—. Entonces, no es suficientemente libre. La libertad es, también, *otro don que mira hacia arriba*, y cuando mira hacia abajo, cuando cae en el mal —en el no ser—, ésta no es la libertad en sentido fuerte; es la libertad deficiente de quien no la posee todavía, porque todavía no posee el ser, su ser. Si la verdad entera, el bien entero, fuera actualmente poseído, la libertad sería un crecimiento, una plenitud y

una infinita realización. Es lo que anunció quien dijo: *Yo soy el camino, la verdad y la vida,* para concluir: *sólo la verdad os hará libres.*

Por último, debemos hacer otras precisiones. La ciencia práctica de índole moral, que persigue el bien del hombre en cuanto tal, se subdivide según los planos constitutivos en que el hombre *actúa.* Así, cuando la ciencia práctica conoce el fin del hombre y ha fijado las normas de la conducta con vistas a su perfección, el deber que resulta de tales normas se despliega según las obligaciones que tienden a religarlo con ese fin, en su mundo personal y en el mundo de su convivencia, de su *ser-con-los-otros.* Cuando mi conducta me religa con mi propio ser, tengo la moral personal y puedo hablar de lo recto, el derecho, como camino hacia el ser; cuando me religa con los otros en el bien común, tengo la moral social y política como camino que permite, a cada uno y a todos, el acceso al ser y puedo hablar de lo co-rrecto, del derecho social, del *jus gentium,* del Estado, de la política, etc. El derecho, lo correcto, expresa el camino común hacia el ser, aquí, y realiza la justicia, en cuanto *dike,* justicia, quería decir, primitivamente, porción, parte. La justicia resulta de que el derecho da a cada cual su propia porción. ¿De qué? De ser, precisamente. Es claro, esta noción del derecho, no es la del derecho positivo; hablamos, aquí, de los fundamentos del derecho en cuanto fundados en una ontología, en una metafísica del hombre.

Es decir, que hay una gradación de los deberes y, por eso, de las ciencias morales en distintas estructuras.

a) Primero, la *moral personal,* que trata de los deberes del hombre para consigo mismo.

b) Segundo, la *moral social,* que atiende al bien común de las distintas comunidades en que el hombre vive. Aquí, el bien no es el de la persona individual, sino el de la existencia en común, como estatuto existencial en el cual se realizan las personas morales. Y de tal estatuto surgen los deberes para con la sociedad familiar, social y política. Pero no se crea que este nuevo orden de deberes rompe la autonomía de que habíamos hablado. Los deberes hacia los demás, metafísicamente, son los deberes hacia la realización del ser, siempre. Por eso dice Platón, muy profundamente, aunque sea equivocada la

solución propuesta por él mismo, que el Estado político *nace del Estado que hay en nosotros.*

c) Por último, la búsqueda del último fin prueba que la perfección del hombre sólo se alcanza en Dios, y nacen de aquí nuevos deberes: los deberes para con Dios, que fundamentan la *moral religiosa.*

Ahora bien, hasta este momento sólo hemos hablado de las ciencias prácticas en cuanto su *opus,* su obra, es la personalidad o la perfección del hombre perseguida por el deber. Se lo puede repetir, en síntesis: cuando se nos propone una norma, cuando se nos dice que algo *debe ser* así y así, es para que la acción consiga su objeto: para que no marre el blanco y sea buena, recta, ajustada con su fin, que es determinada obra. Es decir, que todo obrar, si lo vemos en su dinamismo ontológico, tienda a un término, su *obra;* el obrar consigue su fin en la obra que ejecuta. Si la obra que la acción persigue, su *opus,* soy yo mismo en cuanto ser racional; si lo que quiero hacer es *hacerme* en orden a la perfección de mi naturaleza, tengo lo que los clásicos llamaban la ciencia práctica en sentido estricto, de la cual hemos hablado; si la obra que la acción quiere realizar no soy yo mismo, sino algo exterior, tenemos otras ciencias prácticas, la poética, de *poíesis,* hacer en griego. En ambos casos la acción *hace* algo, pero en la ciencia moral hace mi personalidad en vista de su fin último: mientras que en las ciencias poéticas, hace o construye objetos exteriores, útiles, agradables, bellos. Es la diferencia entre buscar el bien como *bonum operantis,* bien de quien hace las cosas, y el bien como *bonum operis,* bien de la obra misma.

Podemos verlo, con mayor claridad, si pensamos que toda ciencia práctica es normativa, pero que la norma puede perseguir un bien desde dos puntos de vista:

a) Desde el punto de vista del hombre en cuanto tal. Aquí el bien, la obra que la acción realiza por su sujeción a la norma, es el ser mismo del hombre; su fin. Estamos ante las ciencias morales.

b) Desde el punto de vista de las cosas que el hombre hace, o del hombre, no en cuanto tal, sino en cuanto ejecutor de cosas. Aquí el bien no mira al fin último del hombre, sino a las cosas o a un fin humano particular que siempre se somete a la cosa misma. Por ejemplo, podemos decir que un hombre si consigue el fin propio de

la medicina, y cura a los enfermos, también se perfecciona a sí mismo; sí, pero *como médico;* entonces posee la virtud y la perfección de hacer bien algo exterior a sí mismo: la curación del enfermo. Estamos ante las ciencias poéticas.

Veremos esta distinción entre ciencias morales y poéticas en un ejemplo: la norma que manda no mentir no es lo mismo que la norma referida al uso de los gerundios en castellano. Si yo digo que no se debe mentir, lo digo porque la mentira afecta metafísicamente al hombre; es el propio hombre, como ser racional —abierto constitutivamente a la verdad—, lo que resulta afectado por la mentira, pues la mentira introduce una traición ontológica en esa relación del hombre con la verdad, con el ser. Si, por otro lado, yo digo que los gerundios no deben usarse en función adjetiva, me refiero al bien de una obra exterior: la buena prosa castellana. Pero no pasa nada si me equivoco; nadie se condena por eso, ni siquiera como escritor, pues, al fin, es el escritor el que funda la norma y no al revés. Pues es del ser de las cosas de donde se extraen todas las normas. Y escribir no es más que una expresión del hombre.

Es claro que las cosas no son tan simples. Cierto que en toda ciencia práctica, contrariamente a lo que ocurre en las especulativas, el hombre introduce un orden, una forma, en cierta realidad, que puede ser su conducta misma orientada a la conquista del ser que lo constituye, o una acción que tiende a la obra artística, *ad extra.* Diríamos que introduce en los actos humanos, o en las cosas por hacer, la *recta ratio agibilium* y la *recta ratio factibilium,* para cada uno de los casos. Pero en ciertas obras por realizar, aunque pertenezcan al orden poético y no al moral, hay un misterio ontológico. En las formas líricas del arte, por ejemplo, lo que introduce el poeta, o el artista, en el *opus,* el poema o el cuadro, no es tanto una ordenación según reglas exteriores, cuanto una expresión, una *presión ex,* desde su propia ontología, que tiende a mostrar su ser mismo en la obra. La cuestión que se *ex-presa,* que se revela en la obra de arte, es la cuestión misma del artista. En su sí mismo que quiere transformarse en objeto de manifestación y epifanía. Pero como su sí mismo es el ser, y el ser connota tres valores constitutivos: un valor trascendental, por el cual une al artista con todo lo que hay: un valor individual, por el cual lo aísla y lo funda en su irrepetible rea-

lidad, y un valor existencial, que lo sostiene en el ser, sobre la nada, la obra que intenta expresar tales valores, sólo podrá lograrlo si ella misma puede unirme con todo lo que hay expresando la *trascendencia;* si ella misma, a una con la trascendencia, puede mostrarme la *esencia individual* con su soledad; si ella misma puede exteriorizar la evanescente plenitud de una *existencia* contingente. Pero como los tres valores, en cada artista concreto, son una única e irrepetible participación, en el ser, *la* poesía será siempre *una* poesía; esta concreta poesía que ahora tengo ante mis ojos. La poesía será el testimonio del poetizar, infinitamente repetido y no alcanzado; la poesía llevará en su entraña la exigencia de una frustración esencial de la cual extrae toda su substancia poética, precisamente. Por eso, cuando se dice que el objeto del artista es la belleza, hay que entender la belleza en sus estrictas correspondencias metafísicas, como *splendor formae, splendor entis;* esplendor de un ser inagotable. La inadecuación entre *esta* poesía, *esta* obra que expresa el ser, y el ser mismo que, en su trascendencia, *está siempre más allá,* sería la orla en que habita, temblorosa y viva, la pura, la desnuda, la única poesía.

¿Se dirá que aquí estamos en la metafísica y no en el arte? No; la metafísica quiere explicar, fundamentar inteligiblemente ese misterio del ser, quiere desenvolverlo en sus exigencias racionales; la poesía —y llamamos poesía a todo arte en estado puro, sin gangas— quiere mostrar. revelar ese misterio en la obra misma. Por eso toda auténtica obra de arte es un testimonio vivo, irrepetible. ¿De quién? De un hombre en quien el misterio es una presencia viva que se expresa. Porque el hombre es la *imago Dei,* el hombre es el lugar donde el ser se expresa y se revela. En el hombre hacen impacto las cosas y rebotan, en líneas inagotables de significación, hacia su fuente. (Cf. mi ensayo *Poesía y ser,* sobre el poetizar de Guillermo Orce Remis, *Sapientia,* n.° 33.)

Por último, las cosas que el hombre hace hacia fuera, pueden dividirse según los fines que el hacer persiga: unos son fines útiles, y tenemos disciplinas como las ciencias aplicadas o las técnicas; otros son fines desinteresados, dirigidos a la simple contemplación, y tenemos las artes en el sentido actual de la palabra. No es lo mismo el hacer cuya obra es un útil, un puente, una máquina, que el hacer cuya obra es un poema o un cuadro. El poema y el cuadro tienen

su fin en sí mismos y se orientan al gozo estético: el puente, la máquina, son medios para un fin; son obras instrumentales.

En cuanto al hábito correspondiente al orden poético, es, para los clásicos, el arte, como *recta ratio factibilium*; recto conocimiento de lo que hay que hacer.

De este modo, pues, habríamos concluido nuestra ligera digresión sobre el saber práctico, entre los clásicos, que sabemos deficiente, sin duda, pero que, de todos modos, quizá sea útil para dar una idea, si no de sus precisiones sistemáticas, por lo menos de sus grandes principios directivos en el orden del ser.

Y con ella, además, hemos concluido, también, nuestra exposición del realismo tomista. Por cierto que, en cuanto realismo, no agota toda filosofía que aspire a la misma calificación y que, sin embargo, rechace, simultáneamente, ser calificada como materialismo. Por no citar otros, quedan sistemas realistas de extraordinaria importancia: el de Alexander, el de Whitehead, el de Nikolai Hartmann. Sobre todo estos dos últimos, tan importantes en la actualidad. Ya se sabe, las fuentes son diversas: en último caso, cuando se habla de Whitehead hay que remontarse a Platón; cuando se habla de Hartmann, hacerlo con Aristóteles. Porque están tan lejos sus fuentes, están tan vivos sus problemas. Pero la tiranía de la extensión y el hecho de que, sobre todo en países de habla castellana, no hayan obtenido una influencia muy importante, nos obliga a prescindir de un tratamiento que nos resultaría, particularmente, muy agradable.

Lección XIX

EL ESPIRITUALISMO

Concluida nuestra exposición de la filosofía cristiana en su dirección tomista, intentaremos un bosquejo de la segunda gran perspectiva que la misma nos ofrece: la perspectiva cuyas raíces hay que poner en Platón y San Agustín. Por cierto, no se puede exponer *el agustinismo*. Pues no lo hay; lo que hay son pensadores, grupos, líneas de sentido inspiradas en el Santo de Hipona. Por ejemplo: tendríamos el agustinismo de Hessen, cercano a la fenomenología, y el de Peter Wust, tan próximo al existencialismo; tendríamos la tradición religiosa que, en España, ha tomado nuevo impulso alrededor de la revista *Augustinus*; tendríamos todas las formas de agustinismo que se pueden encontrar en la tradición protestante. Pero nosotros nos atendremos a las que reputamos sus dos manifestaciones más significativas, no sólo por su difusión, sino por la riqueza y hondura con que han llevado adelante la tarea de repensar la actitud agustiniana, desde posiciones que suponen el pensamiento moderno. Nos referimos al movimiento que hoy se llama espiritualismo cristiano en Italia y filosofía del espíritu en Francia. Para la primera, además de San Agustín, sus fuentes se integran con el Renacimiento, Pascal, Rosmini, Gentile. Para la segunda, con Descartes, Pascal, Maine de Biran, Lachelier.

Ambos movimientos, que no tienen unidad doctrinaria, diría, pero sí cierta afinidad temática y de principios, cuentan con pensadores sistemáticos de mayor o menor originalidad, y ninguno podría repre-

sentarlos a todos puntual y exactamente. Pero, en algunos, el problema metafísico, fundamental en filosofía, se ha llevado adelante con particular acuidad y consecuencia. Por eso tomaremos, como expresión del espiritualismo cristiano en Italia, el pensamiento de Michele Federico Sciacca, profesor de Génova, confrontado con el de Luis Lavelle, hoy desaparecido, que fuera profesor del Colegio de Francia. Pero, lo repetimos, el movimiento es más amplio y más heterogéneo de lo que aparecerá en nuestra exposición. En Italia, por ejemplo, habría que citar, junto a Sciacca, a los profesores Armando Carlini, Augusto Guzzo, Felipe Battaglia, Luigi Stefanini. En Francia, además de Lavelle, a René Le Senne, Gastón Berger, G. Chaix Ruy. Y la cosa no termina en Francia o en Italia. Si se nos preguntara, pongamos por caso, a qué línea del pensar contemporáneo debe adscribirse la reflexión filosófica de Zubiri, en España, no vacilaríamos en ubicarlo junto a los espiritualistas, a pesar de su evidente originalidad y de sus tesis realistas. Y si, en Argentina, hubiéramos de clasificar el tipo de meditación que preocupa a un hombre como Ángel Vassallo, concluiríamos en lo mismo. Por lo demás, en España, y ahora adherido de modo expreso al sentido del espiritualismo, debe recordarse también a Muñoz Alonso. En nuestra América pueden citarse adhesiones explícitas al espiritualismo, como la de Alberto Caturelli en Argentina y la de Ernani María Flori en Brasil. Además, si no espiritualista en sentido estricto, está muy en sus tesis Agustín Basave, de México. En cuanto a Caturelli, acaba de publicar el mejor trabajo sistemático sobre el pensamiento de Sciacca (cf. *infra*, Bibliografía).

Bien; pero volvamos a nuestro propósito. Tanto Sciacca como Lavelle son autores de obras fundamentales y su conocimiento exhaustivo es indispensable para una comprensión total, precisa, de los problemas que les preocupan y de las soluciones que aportan. Pero cada uno tiene dos obras que pueden considerarse programáticas: Sciacca, *La interioridad objetiva* y *Acto y ser*; Lavelle, *Introducción a la ontología* y *La presencia total*. Por eso las consideraremos de modo preferente en lo que sigue.

Bien; lo primero que debemos decir es que estamos, en el espiritualismo y en la filosofía del espíritu, ante un pensamiento *metafísico*. La metafísica (u ontología en lenguaje moderno) se reivindica ante todos los modos gnoseológicos de filosofar, traídos por el idea-

lismo. Esto es, que la cuestión del ser y no la cuestión del conocimiento es filosóficamente la primera, porque pensar, en su raiz, es pensar *el* ser, por un lado, y pensar *del* ser, por el otro. Hay, pues, una dialéctica de implicación según la cual al plantearse todo problema del conocimiento, *ya está planteado* el problema del ser. Todo pensamiento piensa el ser; todo pensamiento es manifestación del ser. No se trata, entonces, de que el ser sea un precipitado del pensamiento, sino que el pensar mismo, en cuanto es un acto, siempre supone un dato anterior. Para Sciacca, este dato es una intuición originaria: la intuición del ser; para Lavelle, es el acto de conciencia metafísica, incluido en el primer principio de Parménides: el ser es, el no ser, no es. Por eso el ser es objeto de la filosofía y la investigación del ser, "en la cual desde el comienzo estamos incluidos y coenvueltos, es previa e independiente del problema del conocer" (Sciacca). Inclusive la frase *investigación sobre el ser* que se usa para caracterizar a la filosofía, no es exacta. Según ella, parecería que uno, desde fuera del ser, lo investiga. Pero no hay tal; nosotros mismos, si vemos el ser, lo vemos con los ojos inmersos en él —agrega nuestro autor—. Y en Lavelle, como el juicio primero del ser, incluido en todos los posteriores, es una afirmación que virtualmente incluye todo el ser, todo pensar *nos inscribe* en el ser; es decir, torna manifiesta nuestra radicación en el ser.

Por eso en la cuestión del ser estamos *coinvolti*, coenvueltos y comprometidos, *engagés*, y plantearla es algo más que ponerse a describir desaprensivamente la realidad. Es haber hecho de sí mismo la cuestión de las cuestiones; en lenguaje agustiniano, *ipse mihi factus erat magna quaestio*.

Tanto estamos comprometidos en esta relación integradora con el todo del ser que, sea en Sciacca, sea en Lavelle, plantearse su problema no es hacer una ontología más —aunque se la incluyera como disciplina—, sino poner en la luz de qué modo el ser hace cuerpo con el interrogar que lo plantea; es decir, de qué modo, mejor que plantear nosotros la cuestión del ser, es el ser mismo quien revela y nos revela en ella. De allí su significación decisoria y de allí que *ogni filosofo è la sua filosofia*. Como nosotros estamos coenvueltos en la cuestión del ser, plantearnos el problema del ser es plantearnos *nuestro* problema: el problema de nuestro destino.

Los pasos son precisos: aparentemente, el ser sería heterónomo, un espectáculo, una cosa con la cual entraríamos en relación. Pero la verdad es que, como *yo soy*, como yo estoy incluido en el ser, éste nos aparece en la base y antes de toda relación, de modo constitutivo. Cierto, yo no soy *todo* el ser, y entonces queda el ser como un *allende*, pero porque originariamente constituye mi *aquende* fundamental. Por eso el hombre se funda en la *méthexis*, en la participación, y al deletrear el nombre del ser (trascendente), deletrea, por añadidura, el nombre de *su* ser (inmanente), que sólo es tal por aquélla (la trascendencia). Para el caso de Sciacca, tal participación evitaría el ontologismo, porque la intuición primera del ser se refiere a un ser ideal, la idea de ser, y si bien conduce a Dios, no es intuición de Dios (ser real en cuanto tal). Además, como la noción de ser tiene valor analógico, nunca indicaría en mi ser y en el ser absoluto una identidad. Lo veremos con más detalle: la intuición del ser, como verdad, se alcanza en el *yo soy*. Pero este *yo soy* no es sino la primera determinación y contracción concreta del ser ideal, de modo que en el *soy* es señalado también todo el ser que no soy, en lo cual se incluye lo real y lo posible, es decir, *todo*. Por eso la verdad del soy es trascendida por el ser, y como la *idea* del ser no tiene en mí subsistencia adecuada e implica siempre, en cuanto idea, una inteligencia en la que inhiere, sería reenviado dialécticamente a una presencia implícita: la de Dios. Sin embargo, como la idea del ser se me da con dos valores fundamentales, *esencia* y *existencia*, con distinción real, su aplicación sería analógica en todos los casos: se adecuaría a las esencias.

En Lavelle también la participación es pensada como eliminación del panteísmo; pero dada su idea del ser unívoco, las cosas quedan sin resolverse satisfactoriamente, según nuestro criterio. Por eso habla Lavelle de ser, existencia y realidad, como tres momentos distinguidos por la participación. El ser es lo absoluto, donde todo tiene su origen; la existencia soy yo, como manifestación del ser; la realidad son las cosas como el ser manifestado. Pero no se ve cómo dejan de ser *idénticos*; no se ve cómo dejan de ser *momentos* de un proceso. Lo que nos llevaría a una especie de espinocismo. Y la participación, cuyo ejercicio, en el hombre, se realiza por la libertad, no hace sino ahondar el problema. Aunque nosotros creemos que el panteísmo sí se salva,

por la noción de *intervalo* tan aguda y de tanto valor ontológico en Lavelle.

Sigamos adelante con el maestro italiano, no obstante. Estamos, pues: el ser es la realidad, mi realidad también, y no un espectáculo fenoménico, ni una función gnoseológica. Ser hombre es ser inteligente, y ser inteligente quiere decir fundarse en una apertura al ser; en una *relación* al ser, podemos decir ahora, pero con la aclaración de que la relación no tiene aquí mero valor gnoseológico, sino que vale como radicación. No es que *yo* y el *ser* seamos dos cosas; es que yo me fundo *en el ser*. Por lo cual resulta que el ser es prepredicativo, prerrelacional, prediscursivo; es la presencia que implanta al hombre en el nivel de su ontología, el espíritu. Pero resulta más: que por su modo de relación al ser, en el cual se funda, el hombre *es un diálogo*, está abierto a todo el ser, que se funda en un soliloquio, *su ser está inscrito en el ser*. Este ser interior (idea del ser, *logos*) recoge (*legein*) mi dispersión fenoménica y me reúne, me hace uno con la verdad. Por eso la conciencia —*cum scire*, saber con— implica la presencia de la verdad y mi religamiento con ella. El diálogo tiene dos momentos: hay un diálogo hacia dentro, un *logos* a través de la verdad, en la raíz misma de *mi* ser que me conduce al *ser*, cuyo cielo es el amor a Dios; y hay un diálogo hacia fuera, un *logos* en el cual fundamos una comunidad de relaciones a inteligibilidades personales, cuyo cielo es el amor al prójimo. Hay *religatio* y *communicatio*. Pero mi comunicación con el prójimo implica, previamente, la *religatio*, la comunicación con Dios como verbal absoluta en la que toda verdad participada adquiere su sentido. Por eso toda relación en la verdad supone un estatuto divino, según la tradición platónico-agustiniana. Recordemos el texto del Santo de Hipona. *Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus esse quod dico, ubi quaeso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa quae supra mentes nostras est, in incommutabili veritate* (*Conf.*, XII, 23).

Por donde, en puridad, no hay heteroconciencia, sino como fundada en una autoconciencia, cuya raíz, a su vez, sería el ser absoluto. En el yo soy y su misterio está el misterio del tú, pero ambos se sostienen en un Él, en un Tú eterno, diría Buber. Lo mismo en Lavelle, la existencia es puesta por el ser en el espacio y en el tiempo, luego es puesta como tal también por el ser del otro, que la reconoce.

Pero al fin, todo y todos son emergencias de Dios, el eterno presente personal afirmado como principio creador de la libertad que yo mismo soy. Es el *Soi universel, un acte qui ne trouve en lui, ni hors de lui, la limitation d'un état ni celle d'un objet* (*La présence totale,* Introduction).

Como hemos visto, el ser es constitutivo del pensar, y lo es, primero, porque todo nivel del pensamiento *(la pensée la plus timide)*, aun del más rudimentario, como también todo acto moral y toda conciencia axiológica *(la action la plus humble)*, no es sino *acto de ser;* segundo, porque este acto supone la toma de posesión, implícita —para el hombre corriente—, explícita —para el filósofo—, de un campo inagotable. Aquí el ser, como horizonte de posibilidades, es todo. Para Sciacca, como para Lavelle, tal objeto y tal campo es el ser que implica la inteligencia, pues, en Sciacca, el ser en cuanto tal exigiría un sujeto de inherencia en el cual se revelara como idea; y en Lavelle, la inteligencia, la *pensée*, es el foco alumbrador de la existencia que decide entre posibilidades no lógicas, sino ontológicas. Pero el ser no sólo implica la inteligencia; es también implicado por ella, para ambos. Así, la inteligencia no es sino el modo de ser que ve *el ser* en todo (que en *la présence de l'objet* no ve el objeto, sino la presencia, como anota muy agudamente Lavelle), y que ve *en el ser* las cosas. Por tal transparencia de la inteligencia, el ser no puede ser sino espiritual. Ahora, ¿quiere decir esto que el ser es una realidad apriorística puesta por el sujeto? De ningún modo. El ser fundacional, como *primum ontologicum*, es extraño tanto al apriorismo como a la constructividad idealista: es una presencia. La presencia que Sciacca llama interioridad objetiva y Lavelle presencia total. Podríamos decir, dicha presencia, porque no se la extrae de la realidad externa, es *interior;* porque no es creada por el sujeto, sino que lo constituye, es *objetiva;* porque es ontológicamente la forma de mi ser, es siempre *actual y concreta,* como mi acto de existir en el cual se manifiesta. Y porque, a pesar de todo, siempre permanece en un allende, no sólo con respecto a toda exterioridad, sino también a la interioridad y a la actualidad del sujeto finito, es trascendente. Aquí también resuenan a lo lejos reminiscencias agustinianas: *si nec inferior nec aequalis est, restat ut sit superior atque excellentior.*

Ahora, como dicha presencia es interior, objetiva, formal, actual y concreta —por lo menos en Sciacca—, se sigue que mi relación con ella, en cuanto ser temporal y libre, se transforma en una dialéctica edificante: edifica el ser en nosotros y nos edifica a nosotros en el ser. Por lo cual habría dos momentos: una recepción del ser —lo recibimos como quien recibe un don— y una construcción del ser —decimos que sí al ser en los actos del consentimiento y la libertad—. Pero la vida más alta está siempre del lado contemplativo: del lado teórico. Siempre del lado de María. No sabemos, en cambio, si a pesar de ciertos textos, puede decirse lo mismo en el caso de Lavelle. Para nosotros, aquí, hay exigencias sistemáticas que otorgan la prioridad a la acción; sólo al final, cuando mi existencia se transforme en esencia cumplida y por eso limitada, habría la posibilidad de invertir esos términos.

Insistimos, y esta insistencia vale para ambos, tanto para Sciacca como para Lavelle: porque el ser es interior y porque el *Cogito* y el *yo soy* supone la participación en algo que me trasciende si bien me constituye, la *aedificatio hominis* que trae el ser y por la cual mi realidad se torna *quodammodo omnia,* no acontece como una extrapolación; como si algo me fuera agregado desde fuera. Es *lo sviluppo* de la tensión entre *yo* (circunscrito) y *ser* (presencia potencial de todo) la que teje la tela de mi ontología. Por eso el hombre es la síntesis de finito y de infinito y en la relación de lo uno y lo otro, que no es estática, sino dinámica, acontece lo que bien podríamos llamar su existencia agónica, con palabras de Unamuno.

Sin embargo, el ser que no es *a priori* como idea constructiva, sino presencia, puede llamarse *a priori* cuando lo consideramos en su aspecto de forma ideal ordenada al conocimiento; es decir, para Sciacca, lo es en cuanto forma de la razón con referencia a los otros conocimientos particulares. Más claro: el ser sería *a priori* en relación al conocimiento de los entes, pues todo conocimiento particular de un ente conoce el ente *porque lo ve en el ser.* Es la diferencia entre el ser, del cual no tenemos concepto, sino idea, porque es indefinible. y los entes, de los cuales no tenemos ideas, sino conceptos. Pero esta diferencia se funda en otra más originaria: la que se establece, de acuerdo con San Agustín, entre inteligencia, como intuición del ser de carácter prejudicial y prepredicativa, y razón, que contrae al ser

en cada una de las categorías. La idea de ser no es *a priori*, en síntesis, en cuanto fundamento constitutivo del ser del hombre; es *a priori*, en cambio, como función, si la considero ordenada a los conceptos. Para Lavelle, la distinción podría hacerse entre el ser como *origen* y *el ser* como forma del juicio, como cópula. *Por eso hay un juicio primero, el ser es, y todos los otros no hacen sino determinarlo.*

Por eso, aun considerado el ser como categoría funcional, no conlleva una condición limitativa del conocimiento al modo kantiano, por ejemplo. Y si él, el ser, es el objeto de la metafísica, su problema crítico no es el de no poder prescindir del límite de la experiencia, sino al contrario: *el de no poder prescindir, inevitablemente, de trascender toda experiencia posible.* Esto es que el ser, si se piensa como categoría, en la cual se inscriben los conocimientos particulares, no es una categoría que reduzca las posibilidades de conocimiento al orden sensible, como en Kant. Al revés, es una categoría cuyo sentido está en romper toda limitación; cuyo dinamismo incluye una infinita posibilidad de trascendencia; cuya infinitud ideal la abre a la presencia dialéctica de la concreta realidad infinita. Tal en Sciacca. Y en Lavelle las cosas son semejantes: nuestro problema de filósofos, de metafísicos, cuyo objeto es el ser, no es el problema de quien no puede dar con él, de quien tiene dificultades en encontrarlo; al contrario, tal problema es el de no poder evadirnos del ser, y el ser implica todo, no sólo lo sensible.

Por eso la existencia humana se mueve en una dialéctica de implicación y no de negaciones o resoluciones. Esta dialéctica busca el ser infinito —más allá de toda experiencia—, *pero a su través,* porque ya se lo posee en sentido pascaliano. O, como en Lavelle, cada acto implica la referencia a la infinitud de un acto, sin el cual mi pensamiento no podría existir.

Es decir, que el hombre en cada acto del conocimiento, en cada acto moral, en cada sentimiento, tiende desde el sujeto finito, en el cual inhiere y se determina primeramente *el ser* —*desde* la existencia como ser en el tiempo—, *hacia su actualidad* total en el ser eterno. De aquí una *sed del ser* —a una como *otro* y como *mí mismo*— y que, aun en el orden natural, sólo en Dios puede encontrar sus aguas, en tanto sólo Dios se define porque es el ser y no porque lo tiene, a la manera de los entes. Por donde el ser *c'est tout:* es acto de la

inteligencia, objeto de la inteligencia, su instrumento y su luz; *luce dell'uomo* lo llama Sciacca. Está en todas partes y no está en ninguna porque en la orla misma de su presencia finita se anuncia siempre un infinito mundo de realidad, que su ausencia señala. En el yo, el ser se determina como *soy*, y en el mismo yo, el soy es un trampolín dialéctico hacia el móvil y misterioso horizonte del *ser*. Sciacca mismo lo dice: *l'homme pense par l'idée de l'être, connaît par l'idée de l'être, veut par l'idée de l'être, sent le beau par l'idée de l'être*. Y porque conoce y quiere todo en la idea del ser, *penser c'est toujours penser Dieu*. Para rematar: *l'homme pense parce que Dieu existe*.

Ahora, como todo se mueve a virtud del ser —absoluto, ideal, participado, o eterno, existente, real—, se ve clara la rigurosa sistematicidad del espiritualismo. Así el hombre es porque se funda en el ser; el hombre es apertura porque el ser está ante él, como una idea o como una tarea, es para él una presencia; el hombre patentiza, revela el ser porque el ser, estando en él y ante él, es, sin embargo, un *plus*, un *transcendens*. Por donde el ser en cuanto tal, en su estructura intencional, emerge, surge y se erige en el hombre. Pero si la presencia, la patencia y la emergencia del ser acontece en el hombre, resulta que la ontología general, la ciencia del *to on e on*, tiene que incoarse y llevarse adelante desde una ontología fundamental, con palabras de Heidegger, que implican distintas armónicas de sentido: la ontología del hombre que manifiesta, descubre el ser: *in interiori homine habitat veritas*. Su reducción al hombre, sin embargo, ¿subjetiviza a la ontología? ¿La encierra en la horma de acero de la inmanencia, como parece ocurrir en Heidegger, precisamente? Es evidente que no. Desde el hombre, la ontología fundamental implica otra vez, dialécticamente, la ontología general. La subjetividad, asumida como existencia en el *yo soy*, sólo es posible porque la objetividad, el ser, la funda y la sostiene. Pero, a su turno, la objetividad del ser, en cuanto señala una inteligencia para la cual es actualidad plena, supera la instancia subjetividad-objetividad, por la realidad actual, bien que *in speculum* del ser absoluto. Es decir, que el ser ideal (para Sciacca), que por un lado se hace realidad en un sujeto de inherencia finita —*yo* soy—, por el otro indica otro sujeto, ahora de inherencia infinita, en el cual el ser mismo, en cuanto tal, es realidad, no idealidad. La ciencia del *to on e on*, diríamos nosotros, si se nos per-

mite la licencia, implica otra, la ciencia del *to on e ánthropos*, pero ambas sólo adquieren su sentido en una tercera, la ciencia del to on e *Theos*.

Por eso las disciplinas filosóficas se dividirían, para Sciacca: 1.º, en una ontología (de paso) como analítica de la idea del ser; 2.º, en una metafísica, o teología, como ciencia del ser absoluto; 3.º, en una antropología, o teoría del hombre, como ciencia del existente, y 4.º, en una filosofía natural como saber de las cosas. Lavelle, por su parte, habla de la metafísica, la psicología (teoría del hombre) y la física.

Y por esta conexión interna y dinámica del hombre con el ser, la vida del espíritu es bifronte y dinámica. Por un costado el hombre, abierto al ser, vuelca el sentido del ser sobre el mundo de los entes; por el otro, la idea de ser vuelca al hombre sobre la trascendencia y desata la exigencia que hace del hombre un ser crucial, la *copula mundi* que querían los renacentistas. La cruz es el desajuste entre su ser existencial, el acto de autoconciencia como apertura finita, y el ser esencial, la idea de ser, contraída en el yo soy, que implica su participación en el infinito horizonte de la apertura. Por eso toda acción es una esencialización de la existencia, trae algo más del ser al yo, y una existencialización de la esencia lleva el yo al ser posible. Diríamos, el ser se hace cosas, las cosas se hacen ser. Y el hombre es la clave de bóveda donde las cosas se alzan al ser y el ser baja a ellas.

Claro, y es en semejante cruz donde el hombre elige su destino. O se exterioriza y se derrama en la idea horizontal de los entes, de las cosas, o se interioriza y se unifica —se hace uno— en la línea vertical del ser: en la fuente del ser que lo origina. En el primer caso, "notre conscience se disperse; elle perd peu à peu sa force et sa lumière; elle est assaillie de trop de reflets; elle ne parvient pas à les rassembler parce qu'elle s'est éloignée du foyer qui les produit". En el segundo, uno no puede experimentar su primer contacto "sans éprouver une sorte de frémissement". Pero como unificarse en la vertical del Ser es existencializar nuestras posibilidades, es *promover* la existencia al plano de la esencia que me llama, hay un *slancio dell'amore*, fundado en la libertad, que responde y se adhiere a mi destino en el ser (Sciacca). Sin olvidar nunca que el ser aquí, como fundamento, implica siempre un principio personal. Hay identificación, por

cierto, entre *einai* y *noein*, entre el ser y el pensar. Pero es lo mismo ser que pensar, porque la base de ambos es un sujeto absoluto.

Así se cumple, en Sciacca y Lavelle, el *curriculum* del espiritualismo, modo del pensar con orígenes clásicos, cuyos elementos esenciales hubiéramos querido sugerir con nuestras líneas. El hecho de haberlos tratado en conjunto, aunque es el pensamiento del primero el que aparece como *leit motiv* de los temas y desarrollos, no implica que los identifiquemos, por cierto. Simplemente hay en ambos coincidencias alrededor de cuestiones de principio. Por ejemplo, la que explica todos los temas: inmediata presencia del ser como dato objetivo y constutivo del pensar.

Para ver los puntos de coincidencia o de desacuerdo, referidos casi siempre al problema analógico, a la participación, al ser unívoco, el lector puede consultar Sciacca *(Filosofía y concepto de la filosofía*, Troquel, Bs. Aires), donde se publica la correspondencia de ambos maestros sobre tales puntos.

Lección XX

LA FENOMENOLOGÍA. HUSSERL Y DESCARTES

Concluida nuestra exposición, bastante sintética por cierto, referida a las estructuras del realismo clásico y del *espiritualismo cristiano* contemporáneo, proseguiremos ahora nuestro camino intentando aproximarnos a la concepción sistemática del saber filosófico tal como ocurre en el movimiento fenomenológico y, luego, en el marxismo.

Ahora bien, ante todo parece necesario ubicar la filosofía fenomenológica. Husserl, Edmundo Husserl, el creador de la fenomenología, nace en 1859 en Prossnitz, Alemania, y muere en 1938. Ejerció en la Universidad de Gottinga y posteriormente en Friburgo, desde 1916. En esta última ciudad, sucede en la cátedra a Enrique Rickert, uno de los valores más firmes del neo-kantismo alemán, de importancia central para la investigación de las ciencias del espíritu, y cuando se retira de la cátedra por jubilación, es reemplazado por Martin Heidegger, su discípulo, y el pensador más original y tal vez más profundo que hoy tiene Alemania.

Es decir —según estos datos—, que al nacer nuestro siglo en 1900, Husserl llegaba a la madurez de su pensamiento. No es necesario que demos en detalle las líneas de sentido que llegan hasta él a través del siglo XIX; ni es necesario, tampoco, establecer con precisión las otras, más hondas, cuyas raíces habría que poner en los siglos anteriores. Y no es necesario hacerlo, ni siquiera posible, quizá, porque si quisiéramos rastrear los supuestos históricos cada vez que

nos encontramos con un verdadero filósofo, con un gran filósofo, como es el caso de Husserl, tendríamos no sólo que historiar *toda* la filosofía, sino más: tendríamos que comprender, al filo de la historia misma, que cada gran pensador filosófico es una recapitulación, un repensamiento de los supuestos mismos de esa historia. Queremos decir: toda gran filosofía es no sólo una filosofía, sino toda la filosofía —por lo menos es el intento de filosofar sobre toda la filosofía—. Por eso, nos bastará señalar en esta circunstancia que Husserl se vincula con la tradición aristotélico-escolástica por medio de Brentano; que por la vía del idealismo se remonta a Kant y echa sus cimientos en Descartes, con mucha herencia de Leibniz; que recoge, para superarlos, todos los momentos del positivismo, sea científico o filosófico. Además, hay en Husserl esa actitud que llamaríamos intelectualista, límpiamente teórica, tan propia de todos los modos del filosofar en que la filosofía se plantea el problema crítico de sí misma; de constituirse en una ciencia pura, sin supuestos; tan propia de la ciencia que busca la verdad y no el éxito, como dice Vanni Rovighi de Husserl mismo: *cercava la verità, e non il successso* (S. Vanni Rovighi, *Husserl*, La Scuola, Brescia, 1947). Husserl es por su formación, pues, y por el tiempo en que actúa —1900—, el pensador en que renacen las tradiciones espirituales de la filosofía (junto con Bergson en Francia), y donde viene a liquidarse tanto el movimiento positivista y naturalista de los tiempos inmediatamente anteriores, como la actitud neokantiana que, para salvar los derechos de la filosofía, se había refugiado en una concepción logicista y constructiva del saber.

Pero —cosa curiosa— este crisol teórico donde el positivismo se deshace, el pensamiento de Husserl, en el cual hace crisis el positivismo, no es un pensamiento que niegue el positivismo. Porque Husserl no lo niega; lo que ocurre es precisamente lo contrario. Si el positivismo quería ser una apelación a los hechos, a lo dado, sin prejuicios y sin supuestos metafísicos, Husserl es un positivista hasta el fin. Y, porque lo es, descubre que al afirmar con todas sus exigencias la actitud positivista, el positivismo mismo, en cuanto doctrina, resulta superado. Pues lo dado, los hechos mismos; esos hechos a los que decían los positivistas que hay que atenerse siempre, son mucho más ricos, mucho más variados y sugestivos que lo que aparecen en el pensamiento positivista.

Lo veremos en detalle para que ustedes comprendan de lo que se trata. El lema positivista, contra lo que llamaban las construcciones y prejuicios metafísicos, era la apelación a los hechos. Sólo debía aceptarse, como dato científico, aquello que viniera avalado por la presencia realísima del hecho experimental. Y el hecho —si apuramos el análisis positivista— es, para cada uno de nosotros, la captación sensible. Por ejemplo, en el caso de la causa y el efecto —dicen—, lo que yo *veo*, lo que *realmente veo con los ojos*, son momentos, cosas que se siguen las unas a las otras, *no la causalidad*. Lo que yo veo no es *el* hombre, veo, en cada caso, *un* hombre concreto. Todo el edificio de la teoría, entonces, debe reducirse a un pulcro registro de estos hechos constatados por la sensibilidad o que pueden reducirse a la sensibilidad. La conciencia misma que los piensa y los registra, no es tampoco la conciencia como entidad aparte —según los naturalistas y empiristas—, sino una corriente de sensaciones que se siguen las unas a las otras. Es decir, que las cosas del mundo, el mundo mismo y sus causas —inclusive yo, que estoy en el mundo—, constituimos una masa de presencias o datos sensibles. Recuerdo, imaginación, ideas, todo —la substancia, la causa, la esencia—, son, al final, sensaciones. Nosotros no podemos *conocer* la realidad porque la realidad *es* mi sensación. Lo que yo tengo son sensaciones. "Suprimida la realidad del mundo —dice Xirau en su hermoso libro sobre Husserl, que aquí utilizamos continuamente— y mi propia realidad, no queda otra cosa que un torrente cromático, sonoro y pluriforme, movido sobre el abismo de la nada por una energía por definición ciega, problemática e incógnita." En cuanto a la ciencia, perdida toda posibilidad de llegar a la verdad en el sentido de conocer el ser, lo que las cosas son, se resuelve, primero, en un sistema de constatación y, luego, en una teoría económica de previsión y aprovechamiento. Y la filosofía se reduce a una especie de ciencia hipotética en la que se intenta, por un lado, hacer la síntesis de los conocimientos positivos, y, por el otro, adelantarse como hipótesis de trabajo a los descubrimientos de la verdadera ciencia; *savoir pour prevoir*, dice Comte.

Éste es el cuadro con el que se enfrentará Husserl. Lo que Husserl quería, cuando empieza a filosofar, era comprender el problema de los objetos matemáticos: de los objetos ideales. Y se encuentra con que, para el psicologismo positivista, los principios supremos del

ser ideal o del ser lógico, se reducían a la simple constatación de un hecho psicológico. No es que A no pueda ser y no ser A, por razones ontológicas, sino que, en el fondo, no podemos representarnos eso; de allí, el principio de no contradicción. Los hechos de la conciencia, cuyo fundamento es la sensibilidad, me dicen que no puedo, simultáneamente, afirmar y negar un mismo predicado de un sujeto. Tal era la tesis positivista. Cuando Husserl encuentra esto, se da cuenta de que hay aquí una falsedad: el principio de contradicción no tiene su fundamento en una pura constatación sensible; el principio de no contradicción es válido absolutamente, existan o no existan las sensaciones. Aquí, Husserl redescubre el valor absoluto de los principios, bajo la influencia de Bolzano y su *Wissenschaftlehre,* quien había establecido la irreductibilidad, al plano psicológico, de las *proposiciones en si* de la lógica.

Lo veremos al pormenor. Cuando Husserl se encuentra con esta reducción de toda verdad al puro plano de las presencias sensibles, al psicologismo como reducción de todo, como solución de todo en el hecho psicológico, parece pensar y decir más o menos lo siguiente: en realidad, toda voluntad de un conocimiento real, auténtico, verdadero, debe coincidir con la exigencia positivista. El positivismo pide que, por la superación de toda hipótesis, de todo supuesto metafísico, nos entreguemos a los hechos. Bien; *zu dens Sachen selbst!* —¡a los hechos mismos!—. Y, ¿qué descubre Husserl cuando al seguir el dictamen positivista se resuelve a una entrega total ante los hechos? Husserl descubre algo que ya había descubierto Francisco Brentano —que ya habían descubierto Aristóteles y Platón—. Cuando una mirada no prevenida, una mirada no lastrada de supuestos, se pone ante la conciencia, cuando el hombre, todo hombre, el hombre de ciencia como el de la calle, mira lo que ocurre en su conciencia, ¿se encuentra con sensaciones? Cuando yo voy a cruzar una puerta, ¿voy a cruzar una sensación? ¿Cómo es esto? No; nadie tiene ante si sensaciones, sino cosas, objetos: el paisaje, esta mesa, aquella persona, el triángulo, el centauro; la *percepción.* La sensación es sólo un vehículo, es aquello que científicamente señalamos como portador de un objeto. Por eso la sensación existe, porque desaparece como tal. Su misión es transparentar el objeto; si estuviera frente a sensaciones puras, que no son vehículo de objetos, que no son percepciones, entonces estaría

ante alucinaciones; cuando por querer cruzar una puerta, cruzo una sensación y me llevo una pared por delante, porque no hay tal puerta, desvarío. Es decir, que cuando vemos, tocamos, oímos, no es una sensación lo que vemos, tocamos u oímos, sino algo que se nos manifiesta por el contacto sensible. Yo no veo sensaciones de color, sino cosas coloreadas, *no oigo sensaciones de sonido, sino la canción de la cantante* —dice Husserl—. Pues los puros elementos sensibles hacen sólo de materia —datos *hyléticos*— frente a la función objetivadora —*noética*— de la intencionalidad que constituye la percepción. Por eso decimos que la sensación es *portadora;* la sensación lleva en si, como núcleo, un valor objetivo que es actualizado por la intencionalidad, y la transforma en percepción. Y aquí está la semejanza y la diferencia con Kant. La semejanza, pues se concibe el dato puro del sentido como una materia del conocimiento; la diferencia, porque, en Kant, la sensibilidad y el entendimiento *ponen* el espacio, el tiempo y las categorias, mientras que en Husserl la intencionalidad hace aparecer algo que parece estar implícito en el dato mismo.

Pero volvamos a nuestra cuestión. El positivismo sostenía que lo que conocemos son sensaciones. Y aquí viene el *quid* fenomenológico. La fenomenología que, por boca de Husserl y de Scheler, es un positivismo radical, sin compromisos, y que se afirma sobre una desnuda voluntad de realidad, excluye, frente a los datos, toda toma de posición explicativa: no quiere que nadie le explique, por medio de otra cosa —sensaciones—, la presencia de lo que, simplemente, hay en la conciencia. Decir que la puerta se reduce a una sensación, es *explicar, por una teoría científica,* es desnaturalizar por reducción a otra, esa cosa que inmediatamente hay frente a mí: la puerta. El positivismo, pues, que pretendía atenerse a los puros hechos, a lo puramente dado, traiciona esa actitud, pues, en su forma psicologista, no se atiene en verdad a lo que se me da, sino que pretende cambiarlo por una explicación.

Veamos cómo, Husserl mismo, expresa su relación con el positivismo de acuerdo con esto: "Si positivismo quiere decir tanto como fundamentación, absolutamente exenta de prejuicios, según la cual toda ciencia debe fundarse en lo positivo; es decir, en lo que puede ser aprehendido de una manera original, entonces sólo nosotros somos los verdaderos positivistas" *(Ideen...*, pág. 38; edic. castellana, Fondo

C. E., p. 5). Es decir, que la fenomenología, en cuanto retoma la actitud positivista, quiere ser fiel a ella: respetar los hechos. Por eso, en lugar de explicar lo dado en la conciencia, en lugar de cambiarlo por una explicación, quiere simplemente describirlo; es decir, quiere describir las presencias inmediatas en la conciencia, sean del tipo de presencias que la psicología llama sensaciones, o sean de otro tipo, si las hay. Claro que esta posibilidad de dárseme inmediatamente la realidad, reposa sobre la estructura esencial de la conciencia, como luego veremos, en tanto la conciencia no se define como un continente, como una cosa *en la cual* se dan otras, sino como la *simplísima* e inmediata posibilidad de que algo se haga presente. La conciencia no es algo que se abre ante otra cosa, sino *el hecho mismo de la abertura* —por lo menos para la descripción primera de Husserl.

Pero, hecha la crítica de la situación histórica con que Husserl se encuentra, vengamos a una exposición positiva, si bien sumaria, de la filosofía fenomenológica. Fenomenología viene de *phainómenos* y *logos*. *Phainómenos* significa lo que se revela, lo que se pone en la luz, en la claridad, lo manifiesto, cuya raíz es *phós*, luz, según la explicación de Heidegger. Fenómeno es, pues, lo que se muestra porque se pone en la luz. No tiene nada que ver con fenómeno entendido como *apariencia*, en el sentido de encubrimiento, como el fenómeno oculta al *noúmeno* en la filosofía kantiana, sino, al contrario, con el aparecer, con la revelación, con el descubrimiento. Fenomenología, así, si traducimos *logos* por palabra, razón, como descripción hablada o discursiva, será *discurso o relación de lo que se descubre, de lo que se ve, de lo que aparece*, aunque no se vea con los ojos, porque, con más precisión, fenomenología será teoría en el sentido griego de visión: teoría de lo que se descubre y aparece, pero en el campo puro de la conciencia y sus vivencias. Es decir, yo veo, con los ojos, el color rojo; este color rojo aparece ante mi conciencia y será entonces objeto de la fenomenología como dado por la sensibilidad. Pero yo entiendo, *veo* —con la inteligencia, no con los ojos— el número 5; el número 5 aparece ante mi conciencia, y será entonces objeto de la fenomenología como intuido intelectualmente. Y también, en el objeto rojo, *la rojez* es vista por una intuición intelectual. Si ustedes recuerdan a Platón tendrán aquí una resonancia de este contacto inmediato entre las esencias y la conciencia que las descubre o

aprehende. Y es a este *ver*, por el cual veo los objetos ideales con la inteligencia, no con los ojos, a lo que Husserl llama *Wesenschau* —intuición de la esencia.

Ahora bien; la fenomenología será, pues, la descripción de los objetos descubiertos por la *Wesenschau*, como contenidos de la conciencia, y de la conciencia misma, como centro de referencia de tales contenidos. Y se vinculará, por eso, con todo el sentido del pensamiento moderno, especialmente en su formulación cartesiana que Husserl retoma. Así, cuando Husserl, una vez, quiere expresar, en síntesis, pero de un modo declarativo, lo que es la fenomenología, Husserl pronuncia unas conferencias que luego se llaman, en libro, *Meditaciones cartesianas*. Lo que Husserl dice aquí, y que ya había dicho, aunque con menos tono programático, en las *Ideas para una fenomenología pura y para una filosofía fenomenológica*, es que su pensamiento es el pensamiento de un filosofar que retoma la línea cartesiana. La fenomenología es un intento consciente, lúcido, críticamente autorresponsable, de construir una ciencia estricta según los cánones y las exigencias establecidas por Renato Descartes; cánones y exigencias que tenían por propósito constituir una ciencia indubitable. Y el fundamento indubitable de esta ciencia era, para Descartes precisamente, la conciencia.

Vale la pena mostrarlo con cierta fidelidad. Ustedes saben que Descartes, en busca de una verdad cierta, absoluta, evidente y resistente a la duda y al más cruel escepticismo, sobre la cual debe construirse luego todo el saber filosófico, empieza por poner en duda, metódicamente, todas las esferas de la realidad que se ofrecen al hombre y de las cuales no puede tenerse una certeza absoluta semejante. Así, porque muchas veces ha sido engañado por los sentidos; además porque los sueños parecen mostrar una realidad sensible que no se diferencia de la que conozco en vigilia; por una serie de razones que pueden verse en las *Meditaciones metafísicas*, en el *Discurso del Método* y en los *Principios de Filosofía*, Descartes resuelve que la evidencia experimental es sospechosa y que, por serlo, no puede fundamentar el saber científico como saber absolutamente indubitable. Es decir, yo veo, toco, oigo cosas; pero muchas veces he creído ver algo y me he equivocado, muchas veces los sentidos me han engañado, y si los sentidos me han engañado alguna vez, ¿por qué no puedo

suponer que me engañan siempre? Por otra parte, cuando sueño, creo ver cosas, las veo con mucha claridad, inclusive con más intensidad que en la vigilia y luego compruebo que no eran sino eso: sueño. ¿Cómo puedo estar seguro de que la vida toda no es un sueño? Sin embargo, hay evidencias que no dependen de los sentidos: hay evidencias que no son sensibles —por ejemplo, que 2 más 3 son 5—. Aquí parece que hay algo indudable, pero —dice Descartes— ¿y si nosotros dependiéramos de un genio maligno que nos engaña, que nos hace concluir en evidencias que no son tales? Es posible que yo tenga representaciones que nada representan. Y entonces, si todo es posible, yo tengo el derecho a dudar de todo eso. Tengo derecho a dudar de los sentidos y tengo derecho a dudar de las proposiciones aparentemente evidentes de la matemática. Parece que tengo derecho a dudar de todo, y que no hay posibilidad de fundar una ciencia de fundamento indubitable.

Pero no: en la realidad —viene a decir Descartes— hay una isla última de lo real que no puede ser mordida por mi duda. *Yo, en cuanto dudo, pienso, pues sólo quien piensa puede dudar y, en tanto pienso, existo*. Dudar es pensar, pues, y pensar es existir. Esto es, que la aplicación misma de la duda me permitiría superar el orden de lo dubitable y arribar a las playas serenas, seguras, de un saber absoluto: el saber de mi propio yo, de mí mismo, como ser dudante y, en cuanto dudante, pensante.

Sin entrar en la discusión de este proceso cartesiano, pues nos parece que si realmente se duda de las proposiciones analíticas, como el 2 más 3, se duda en verdad del principio de no contradicción, y entonces no es posible aplicarlo como válido cuando se trata del yo, pasemos adelante. Una vez que Descartes establece este fundamento, que es, en vrdad, el fundamento de toda la filosofía moderna, como paso hacia una filosofía de fundamento pretendidamente indubitable, habría conseguido el punto de partida del filosofar que, inclusive para Husserl, será el *desideratum* de todo saber que se precie de sí mismo: la conciencia. Sólo el ego cogito puede fundar una filosofía que posea *evidencia apodíctica* y que pueda hacerse responsable de sí misma (*Meditaciones Cartesianas*, Introduc. a la Medit. Primera); una filosofía que no sea cuestión de opiniones o puntos de vista, sino que ofrezca un contenido teórico que le permita alcanzar el nivel de la

ciencia y aún más: constituirse en "la ciencia radical que se eleve desde abajo, se apoye en fundamentos más seguros y avance siguiendo el método más estricto" (*La filosofía como ciencia estricta*, p. 92, ed. Inst. de Filosofía, Bs. Aires, 1951). Pero Descartes, cuando obtiene el ego *cogito*, el yo pienso, el horizonte de la conciencia pura como fundamento indubitable, se apresura a salir de él. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que Descartes, una vez encontrado el *yo*, el yo indubitable porque duda y si duda piensa y si piensa existe, encuentra en el yo otra cosa: encuentra la idea de lo perfecto. ¿Cómo es posible que un yo que es imperfecto, pues duda, y la duda es una imperfección, tenga la idea de lo perfecto? Hay aquí, para Descartes, una incoherencia, una incongruencia: un yo imperfecto no puede ser causa adecuada de la idea de lo perfecto. Y como el yo no puede causar la idea de lo perfecto, hay que salir del yo: hay que buscar una causa, un ser perfecto, que cause la idea de lo perfecto. No es el yo, entonces es Dios. Al buscar la causa de estas ideas —que Descartes llama innatas—, la idea de lo perfecto, la idea de lo infinito, se instala, pues, en la presencia de Dios. Es decir, desde el *ego*, Descartes prueba la existencia de Dios —no la existencia de un genio maligno como había supuesto antes—, la de Dios, porque la causa de estas ideas tiene que ser perfecta; tiene que ser Dios. Pero, si es perfecto, lo es en todos los órdenes; lo es en el orden de la inteligencia y lo es en el orden de la voluntad. Este Dios, que, por eso, es infinitamente bueno e infinitamente sabio, no puede engañarme cuando yo tengo ideas evidentes, cuando tengo ideas claras, ideas distintas como aquella de 2 más 3 igual a 5.

Si ustedes se fijan bien, Descartes sale del yo para explicar la idea de lo perfecto; por la idea de lo perfecto llega a Dios como ser perfecto y, porque Dios es perfecto, vuelve a reconstruir el mundo: vuelve a introducir la realidad que antes había sido puesta en duda. La vuelve a introducir porque Dios, si es perfecto, no puede engañarme; pues uno engaña por dos razones: o porque no sabe algo, y entonces no es perfecto en el orden del saber, o porque miente, y entonces no es perfecto en el orden moral. Pero si a Dios se lo define como perfecto, no puede ocurrir ninguna de las dos cosas. Dios resulta, pues, en este pensamiento, nada más que una especie de garantía, como dijo Vassallo en su hermosa conferencia de Tucumán

sobre *San Agustín y Descartes*, ratificando un pensamiento que está en todas sus reflexiones sobre Descartes.

Ahora bien, si Dios no me engaña cuando tengo evidencias inmediatas, la regla del buen filosofar será atenerme solamente a las ideas que tengan semejante característica: la evidencia matemática. Por eso en Descartes habrá dos ideas fundamentales que llenan ese requisito: por un lado, el yo; por el otro lado, la extensión. Porque en el mundo exterior, en las cosas exteriores, lo único evidente, por debajo de sus cualidades secundarias que pueden variar, lo único claro y distinto es la extensión. Es decir, que tengo tres ideas claras, absolutamente claras: el yo, Dios, la extensión. Ya hemos visto, además, que la existencia del yo se prueba por el acto de pensar, que la existencia de Dios se prueba por la idea de lo perfecto; y ¿cómo se prueba la existencia de la extensión que explica la de los cuerpos y sirve luego para reconstruir el mundo exterior? Pues por una apelación al pensamiento. El yo como pensamiento, en Descartes, como puro pensamiento, debía ser absolutamente claro, absolutamente transparente. ¿Por qué no lo es? ¿Por qué nuestro pensamiento está hecho de ideas confusas, de sensaciones equívocas, de errores? Porque está unido substancialmente a un cuerpo; la existencia de mi cuerpo se prueba por la presencia, en el pensamiento, de ideas confusas. Pero, probado el cuerpo, en la idea misma de cuerpo las únicas cosas claras son la extensión y el movimiento; el último, como simple cambio de lugar en la extensión. Por el alma, pues, hacia arriba se prueba a Dios; por la veracidad de Dios, la veracidad de las ideas claras y distintas; por las ideas confusas, la corporalidad física, pues ya no podríamos hablar de ilusiones y de engaños si tenemos a un Dios perfecto como fundamento, y por la claridad y distinción de su idea, la extensión como fundamento de ese mundo en que la corporalidad está.

De modo que en Descartes, si bien se acentúa luego la distinción entre cualidades primarias y secundarias, hay una reconstrucción del mundo físico y natural por la vía del *cogito*. Descartes inicia su filosofía como una marcha hacia la esfera del yo, hacia la conciencia, pero la concluye, en círculo, volviendo al punto de partida, el mundo exterior, desde el cual había iniciado su marcha con la duda.

Husserl, en cambio, si bien declara que la primera parte del método cartesiano es estrictamente coincidente con los propósitos de la fenomenología, se separa de Descartes tan pronto arriba al *ego; ego* que se obtiene, en Husserl, no por la duda metódica, sino por lo que llama la *epoché fenomenológica,* el poner entre paréntesis (la *Einklammerung),* la *Ausschaltung,* suspender el juicio. Se trata de lo siguiente: en la experiencia inmediata, en mi andar entre las cosas, se me da un mundo natural, con objetos trascendentes o supuestamente trascendentes a mí mismo; un mundo que está allí, en sí mismo, exterior a quien lo conoce, y un yo también natural, como parte del hombre, que se relaciona con aquellos objetos, con aquel mundo, aprehendiéndolo en el conocimiento. La fenomenología, frente a tal hecho, no duda de la existencia de los objetos y del mundo que está allí, como hacía Descartes. Descartes, para llegar a un último fundamento, empezaba por dudar de ese mundo, de su existencia real. Husserl, en lugar de dudar, pone entre paréntesis la existencia real; no se interesa por ella. Exista o no exista la realidad, esto no es un problema para la fenomenología; lo verdaderamente indubitable es que existe en mi conciencia y para fundar un conocimiento absoluto no necesito plantearme el problema de si existe, además, fuera de ella. Por ejemplo: si yo tengo ante mi conciencia, como correlato de un acto de visión ese objeto que se llama banco, no interesa saber, para la fenomenología, si en un supuesto mundo en sí el banco existe como extraño o como fuera de la relación de conocimiento. Lo que interesa es describir la presencia del banco precisamente *en la relación de conocimiento.* Frente al hecho del banco, la fenomenología no preguntará por una existencia del banco exterior a la conciencia, sino por las características que las cosas como los bancos tienen en la conciencia, cuando ésta los aprehende, y nos dará, así, no sólo las condiciones de posibilidad de este banco, sino "la invariable estructura fuera de la cual ninguna percepción de un cuerpo, simple o compuesto, puede concebirse" (Husserl, art. *Fenomenología* de la *Enciclopedia Británica*). Esto es muy importante, véanlo ustedes. La fenomenología será entonces la ciencia fundante, pues se mueve en el círculo de lo evidente: el dato de la conciencia, donde se dan inevitablemente todos los elementos de las ciencias. Y no querrá saber nada con lo que no tiene esa presencia indubitable. En el caso del ejemplo, dirá que los bancos

son en la conciencia como espaciales, temporales, materiales, individuales, pero no se dirá que eso es absoluto, fuera de mi conciencia; tampoco se niega —pero yo sólo tendría el banco *en mi conciencia*. Esto es lo indubitable para la fenomenología. (En sus últimos trabajos, Husserl acentúa expresamente el aspecto idealista de esta actitud y niega la existencia de un mundo físico exterior.)

La fenomenologia, pues, asi como Descartes rechazaba, por la duda, sectores enteros del mundo inmediato, por la *epoché* los deja de lado en cuanto a su existencia en sí mismos y llega de esta manera, como el cartesianismo, a una esfera que llamaríamos inmediatamente presencial, o, desde el punto de vista positivista, a la esfera estricta de los hechos: la conciencia. Yo no sé si las cosas del mundo existen en sí mismas, pero es indudable que las tengo como contenidos de mi conciencia. Descubierta la conciencia, el próximo paso de Husserl no será salirse de ella hacia Dios, como hizo Descartes con el *cogito*, para volver a probar, por la bondad de Dios, la realidad y la existencia del mundo natural. Husserl es más modesto y, además, es un auténtico idealista, consecuente con sus principios. En lugar de salir de la conciencia, la fenomenología se quedará en ella explorando su contenido, describiendo los objetos típicos que en ella se encuentran; porque la conciencia, en Husserl, es más rica que el yo cartesiano en cuanto a su contenido inmanente. El yo, para Descartes, es, en realidad, un trampolín que me reenvia hacia la trascendencia por la imperfección y la finitud; la conciencia de Husserl es una corriente de vivencias y esas vivencias son siempre líneas intencionales que unen a un sujeto con un objeto. La conciencia husserliana es una trama de relaciones intencionales con los distintos objetos, cuyo primer momento reposa sobre la teoria de la significación. Cualquier expresión señala algo y habla de algo, tiene significado y se orienta hacia un objeto. En sentido etimológico significar es *signum facere*, hacer de signo, de señal: *hacer señas* de algo. Ese algo, como algo mentado, señalado por la significación, es el objeto. Y, su contenido mentado, sólo se alcanza en la intuición. Hemos usado la palabra signo por razones didácticas, pues la significación no es un signo en sentido corriente para Husserl. En el signo común, la inteligencia salta del signo a *otra cosa*. En la significación, la otra cosa está dentro de la palabra misma, puesta en ella por la intención significativa. Por eso

la significación debe entenderse como un crédito a realizar intuitivamente. Claro que, en las percepciones, nunca se realiza de modo completo la significación, pues el objeto se ve en una sola de sus perspectivas, para cada percepción, y puede haber, por eso, infinitas percepciones de un mismo objeto, en cuanto los objetos reales ofrecen infinitas perspectivas. Se trata, pues, en la conciencia husserliana, de correlatos objetivos. Si pienso, hay algo pensado; si quiero, hay algo querido; si siento, hay algo sentido. Es decir, hay un *ego*, la conciencia pura; hay las *cogitationes*, como actos de pensar, y hay los *cogitata*, los objetos. Y los *cogitata*, las cosas pensadas (o las cosas vistas, queridas) se elevan al estado de pura objetividad, al estado esencial, no por la clásica abstracción, como vimos en los clásicos, ni por una actividad constructiva del entendimiento, como en Kant, sino por la atención que, para Husserl, es un *Ichstrahl*, un rayo intencional del yo, tendido selectivamente hacia contenidos, y que origina la ideación o abstracción.

Tales contenidos abarcan toda la esfera de posibilidades: el objeto puede ser real, ideal, posible, imaginario —inclusive *ondinas que danzan*. Los objetos serían los términos *ad quem* de la intencionalidad. Por eso se dice que la conciencia es intencional, de *in-tendere;* la conciencia tiende a sus objetos. Ser conciencia es ese *tender a*, el estar abierto a un horizonte plural de objetividades. La fenomenología, así, en lugar de salir de la conciencia hacia existencias en sí, agrupará las objetividades, agrupará los objetos según sus formalidades y diferencias y tendrá esferas de objetos. Estas esferas serán las ontologías regionales: *regionales*, porque cada clase de objetos dará una región típica, diferencial; *ontología*, porque será una descripción de las características propias a esos objetos. Por ejemplo, hay una ontología regional de los seres que se muestran y califican como reales porque están en el tiempo, se ubican en el espacio, son individuales, se mueven causalmente, etc. Ya veremos, luego, en el detalle, lo que son estas ontologías. Lo que interesaba ahora era mostrar que, en la fenomenología, la descripción del fundamento logrado por la *epoché*, la conciencia, es la tarea fundamental de la filosofía en cuanto descubre la estructura básica y apriorística que hace posible los distintos tipos de seres y, consecuentemente, los distintos tipos de ciencias. Pero, además de esa descripción referida a los objetos intenciona-

les, habrá una última labor de la filosofía: habrá una *segunda* reducción fenomenológica, una nueva *epoché* que retroceda detrás de los objetos y analice, en primer término, las vivencias mismas en sus formalidades intencionales que otorgan sentido a nuestra relación con los objetos, y, en segundo lugar, el fundamento último de la relación: el yo como instancia o centro referencial, el yo puro como desnuda realidad y dinamismo ontológico que reúne los actos de las vivencias y los objetos intencionales a que las vivencias tienden. (Este es el *residuo fenomenológico* [*Ideas*, par. 33], que se desenvuelve en el *tiempo fenomenológico* [par. 81, 82]. El tiempo fenomenológico ya no es el tiempo lineal de Kant; es una forma de intencionalidad que retiene el pasado y mira al futuro. Aquí está el hilo de oro de Heidegger: yo soy tiempo, el tiempo es intencionalidad; la intencionalidad, al fin, es *pro-yección-en-el-mundo.*)

Pero si la filosofía de Husserl, por la *epoché,* no ha querido plantearse el problema de las existencias reales, como existencias en sí, para contentarse con una descripción fenomenológica de las estructuras de la conciencia y si, una vez recluida en la esfera del ego, es imposible salir a la trascendencia, pues toda trascendencia es intencional y la salida supondría un acto de adhesión o de fe ingenua por el cual pongo como existente, *en sí,* lo que sólo se da *en mí,* hay que decir que, de modo definitivo, la filosofía de Husserl en su más íntimo sentido es idealista como el mismo Husserl lo acentúa en sus últimos trabajos. Es claro que, en Husserl, se quiere salvar este encontrarnos encerrados, cada uno de nosotros, en nuestra propia conciencia, este solipsismo, por la apelación al contacto con las *otras* personas. Es el plano de la intersubjetividad monadológica. Para lograrla, según Husserl, se daría un conocimiento introafectivo, una introafección (*Einfühlung*), en el cual se ofrecería la realidad de los otros yo, como centros personales semejantes al mío. Aquí, por la mediación del cuerpo ajeno, que capturo en la percepción, soy llevado a una analogía (aunque Husserl niegue la palabra) por la cual traspongo a otros centros personales, semejantes al de mi conciencia, los modos de ser propios de ésta. En el cuerpo del otro se halla co-presente una realidad implícita: el otro yo. (Recuérdese cómo, con otro sentido, también el cuerpo tiene una función mediadora para Descartes.) Pero esta afirmación no nos parece romper la

tela de acero de la inmanencia: siempre el otro yo carecería de existencia en sí y todo su ser se agotaría en el acto referencial de la *Einfühlung*. Con todo rigor, para la interpretación común, sobre todo del Husserl anterior a la *Crisis de las ciencias europeas*, lo único realmente indubitable, la evidencia apodíctica sería mi conciencia como centro intencional en la que se incluyen sus correlatos y los objetos en cuanto intencionados, incluido el yo de los otros. Todo dentro de una concepción idealista.

Pero veamos bien las cosas. Yo soy como conciencia de una intencionalidad ligada a todos sus actos y sus correspondientes términos. Pero si reduzco los actos a la conciencia y a su residuo temporal, me encuentro con esto: *se trata de la conciencia de una percepción, siempre*. Lo que realmente tengo es una percepción y, en ella, el tiempo que aparece como *presente viviente*. Además, en el presente viviente, como conciencia de una percepción, están: la cosa o término intencional, el Yo constituido por su acto y el horizonte que llamo mundo. Allí, el presente viviente se realiza como atención del presente, como retención del pasado, como pretensión del futuro, que incluye también un ámbito extendido espacialmente, donde hay un *aquí*, el mío, desde cuyo esquema parten todas las referencias espaciales: allí, allá, a la izquierda, a la derecha. El yo de la percepción es, por eso, el yo de ver, de sentir, de moverse; es, finalmente, el yo de la *Lebenswelt*, de la vida que se vive inmediatamente en el mundo. Como es claro, todos los actos perceptivos implican un cuerpo: yo vivo con mi cuerpo y desde mi cuerpo. Por donde puedo decir, *Yo soy mi cuerpo*. El yo real, entonces, implica la temporalidad, la corporalidad; implica un acto intencional que intenciona la cosa y el mundo con los ojos, los oídos, la piel. Ya no se trataría de la pura intencionalidad consciente, entendida de modo idealista; se trata de ella, por cierto, pero ella asume el todo de la existencia concreta como todo que en la conciencia se hace consciente de sí mismo y de su sentido. Como el yo corporal es intersubjetivo y comunitario, ya que su intencionalidad lo lleva a ser fuera de sí, en la presencia de los otros *yo-cuerpo*, resulta que mi presencia es simultáneamente la presencia de todos los hombres; la presencia de la humanidad entera que se va constituyendo como tal

a medida que se torna consciente de sus fines: de su *telos*, dice Husserl. Ese telos es la idea de la racionalidad total que, en cada etapa de la historia, *consume y consuma* su facticidad apuntando a una meta: encarnar en la facticidad real las exigencias de ser, de verdad, de bien, implícitas en esa idea. De allí la crisis de las ciencias europeas: haber confundido el telos de la razón con una facticidad científico-objetiva, la de las ciencias de la naturaleza. En verdad, la razón tiende a una entelequia, a una idea conductora que la llama: la de realizarse en una tarea infinita. De allí la vocación de apodicticidad constitutiva del hombre, cuya aurora está en Grecia y de la que se hace cargo la fenomenología.

Con excesiva simplificación, por cierto, este es el Husserl último, el Husserl al que fue a desembocar toda la fenomenología; el Husserl todavía vivo en el horizonte del pensamiento como un pensador que, con fundamentos en todo el pasado de la filosofía, se abre paso revolucionariamente hacia el futuro. Para el filosofar no hay detenciones; la filosofía sigue su marcha, cada vez más crítica, hacia su telos, fácticamente no realizable nunca, pero que otorga sentido, dinamismo y vida a toda la historia de la filosofía y del hombre.

La filosofía es la permanente revolución.

Lección XXI

LA TEORÍA DE LOS OBJETOS

En la lección anterior asistimos a la génesis sistemática de la fenomenología y concluimos por establecer que, en ella, la organización total del conocimiento debía concebirse como una descripción de los contenidos intencionales de la conciencia; como ontologías regionales que, según los tipos de objetos, organizan las esferas del ser y extraen, de cada esfera, las categorías que hacen de fundamento para tales objetos y para las ciencias que los tratan. Ésta ha sido una de las más fructíferas tareas de la escuela fenomenológica, al hilo de los principios teóricos establecidos por el maestro alemán.

Se trata, pues, de una ontología entendida como teoría o descripción general de los objetos. Nosotros la seguiremos preferentemente en Husserl, pero sin atenernos, con exclusividad, a su pensamiento, primero, porque Husserl no ha concluido, no ha elaborado en los detalles lo que sería la arquitectónica definitiva de su filosofía, aunque estén los principios directivos; segundo, porque la teoría del objeto se ha enriquecido con los aportes de otros investigadores de la escuela o movimiento fenomenológico. Por lo demás, inclusive en sus orígenes, la tendencia al establecimiento de una fenomenología como ciencia preliminar, como descripción de los objetos que están ante el sujeto, no está sólo en Husserl. Puede encontrarse en Stumpf, que fue su condiscípulo; también en Charles Sanders Peirce. Siempre se trata de un saber previo, fundante, en el sentido de que quiere

describir las puras presencias que están ante el sujeto. Por último, no podría olvidarse a Alexius v. Meinong en quien se constituye, estrictamente, la *Gegenstandstheorie,* la teoría del objeto, y cuyos materiales y conclusiones han sido utilizados por todos los fenomenólogos. (En castellano, una verdadera contribución al esclarecimiento de la constitución del objeto en Husserl, puede verse en el libro de Ernesto Mayz Vallenilla, *Fenomenología del conocimiento,* Caracas, 1956. Muy influidos por Husserl y en cierto modo promotores de su pensamiento son también Ortega en España y Romero en Argentina.)

Ontología, pues, vale aquí como teoría general de los objetos en cuanto se refiere a la descripción de las presencias regionales de que hablamos, pero vale también como teoría del ser objeto en general, no regional, que sirve de base a las ontologías regionales y las fundamenta. Nosotros la tomaremos en el momento de desplegarse en ontología regional —inventario de lo que hay en la conciencia—. Objeto, según su raíz etimológica, es lo contra-puesto, de *ob-jicere,* yacer ahí; al frente —en latín—; *Gegenstand,* lo que está en contra —en alemán—. Objeto resulta, pues, para la fenomenología, el *término* intencional en toda relación de nuestra conciencia con sus contenidos; es lo que me *hace frente,* aquello *a lo que estoy dirigido,* en palabras de Husserl. Es decir, que toda conciencia es *conciencia* de una *objetividad.* Al afirmar la presencia del objeto no se hace referencia a una supuesta realidad que existiría en *sí,* fuera de mi conciencia. Ya se ha practicado la *epoché;* los objetos ya se han desconectado de esa supuesta realidad, y son puros correlatos, términos de mis actos intencionales. Aquello que al querer, queremos; aquello que al pensar, pensamos; aquello que al mencionar, mencionamos. Objeto es la contraparte de un sujeto que sabe algo de él, lo ve y dice lo que ve; lo percibe, lo quiere o simplemente lo menciona. Por eso son objetos, en cuanto correlatos significativos de una mención intencional, no sólo las predicaciones con sentido, sino, inclusive, un *cortaplumas sin mango ni hoja.* Todo lo que *hace frente* al estar *abierto a,* se incluye, así, en la objetividad. Por último, también las *situaciones* son objetos: veo un árbol; el árbol es un objeto, pero la situación de *ver un árbol* puede ser, a su vez, objetivada como *término* de menciones. Lo mismo *yo vi ayer un árbol, yo veré un árbol,* son en conjunto situaciones objetivas. No se trata, entonces, de limitar

la esfera de los objetos a las cosas reales, en el sentido de cosas que están en el espacio y en el tiempo, que vemos y tocamos con las manos y con los ojos. Si yo digo que el Pegaso es un caballo alado, he concluido un juicio; el Pegaso es sujeto de una predicación verdadera. Pero si digo *el círculo cuadrado es imposible,* también predico verdaderamente. Por eso la fenomenología es ciencia eidética, ciencia descriptiva de las esencias, o de los términos presentes al *ego,* como *correlatos intencionales.* Y las esencias deben entenderse, un poco, en sentido clásico, como *lo que* los objetos son, en cuanto los conozco, inclusive como imposibilidades; con prescindencia de que existan o no.

Por lo que se refiere al puro valor existencial, en Husserl, quizá podría distinguirse desde distintos puntos de vista:

a) desde el punto de vista de la percepción sensible, que se refiere a los objetos reales, la existencia vale como *presuntiva.* (En sus últimos trabajos, Husserl ha negado la posibilidad de una existencia fuera del acto intencional de la conciencia);

b) desde el punto de vista de los objetos ideales, capturados por intuición de las esencias *(Wesenschau),* la existencia vale como *existencia eidética.* Es el reino de las *eide* husserlianas;

c) desde el punto de vista de la percepción sensible, no en cuanto a saber si sus objetos existen o no, a lo que se refiere la existencia presuntiva, sino al hecho de que cuando veo un árbol o cuando oigo un sonido, *lo tengo* como visto u oído, se da la *existencia fáctica.*

d) desde el punto de vista de las vivencias, como actos de un *ego,* como el ser de la intencionalidad en su raíz, se da la *existencia absoluta.* Aquí no interesan los objetos, sean reales o ideales. Cualquier cosa que ocurra, sea sueño o alucinación, hay un *ego* como base de *cogitationes* y de *cogitata.* Ese *ego,* que al final es intencionalidad constitutiva y vale como tiempo, es el *residuo fenomenológico* de *existencia absoluta.*

Ahora bien, colocados nosotros en la actitud teórica, contemplativa, sin prejuicios metafísicos, psicológicos o científicos; hecho el *voto de pobreza en materia de conocimiento,* que dice Husserl, y dispuestos no a explicar sino a decir, simplemente, cómo son en su pura presencia los objetos que nos aparecen en la referencia intencional, trataremos de describir —como un *espectador imparcial*— las

notas que identifican o diferencian a tales objetos. Trataremos de hacerlo y veremos si es idéntico el objeto real, que nos revelan los sentidos, esta silla, por ejemplo, y el objeto ideal que alcanza la inteligencia, el número cinco; si es idéntico ser objeto sensible y ser objeto ideal; si es idéntico el ser objeto de la hermosura y el ser objeto de la igualdad. Y si es idéntico el ser de todos estos objetos con el ser propio de nuestra actividad intencional.

Y cuando descubramos que hay notas que convienen a un ser, a un grupo de seres, llamaremos categorías a estas notas. Las categorías serán las características fundantes que acompañan a cada tipo de ser y, sin las cuales, no serían *ese* tipo de ser. Se puede decir que la fenomenología las llama categorías un poco en el sentido aristotélico de la palabra. Categoría, en Grecia, quería decir predicación, inclusive acusación. Así, cuando Aristóteles se puso a meditar en la forma y en el modo en que todo ser, todo ente, se presentaba al sujeto que lo conoce, estableció una serie de categorías; estableció los modos de *acusación*, de *predicación* que podían hacerse de un ser, porque esos modos lo constituían, lo fundaban en sí mismo; eran sus modos de existir allí, en la realidad. Todos los seres, así, para Aristóteles, debían presentarse en categorías porque en las categorías se realizaban, eran sus modos de ser, y la inteligencia, al conocerlos, capturaba esas categorías que existían inclusive fuera de la captura. Las categorías, en cambio, si ustedes recuerdan, eran otra cosa en Kant; en Kant eran los modos apriorísticos, que ponía el entendimiento sobre los datos sensibles ordenados en el espacio y el tiempo, para moldearlos, construirlos en cuanto objetos. Pero aquí, en los fenomenólogos, la categoría se parece más a la aristotélica, porque no se supone la constructividad, no se dice que la categoría fabrica el objeto. Y, sin embargo, se diferencia de la categoría en Aristóteles, porque las categorías son modos de presentación, no de existencia en sí de los objetos. En Aristóteles, también son modos de presentación de los seres, y modos de predicación luego, *porque, previamente*, son modos de existencia. Por ejemplo, yo puedo decir que algo ocurrió ayer, porque ese algo está en la categoría tiempo, está en el tiempo extramental; yo puedo decir que algo es grande o pequeño, porque está en la categoría de cantidad. Ya lo sabemos, a esos modos de existencia y predicación se los llamó categorías o predicamentos. Y Aristóteles

Para el orden de los objetos físicos podrá recordarse la precisa investigación fenomenológica de Husserl mismo en las *Ideas,* cuando dice que la idea de cosa está determinada por tres categorías apriorísticas. Así, la cosa es: a) *res temporalis;* b) *res extensa;* c) *res materialis. (O. c.,* parg. 149.) Una vez que se han establecido las categorías apriorísticas, la idea de cosa que ellas determinan prescribe reglas —según Husserl— a los momentos concretos en que aparecen los seres reales. *(O. c.,* parg. 150.) Queremos decir: para que algo sea cosa física, tendrá que manifestarse en el esquema del ser temporal, extenso y material. Y como el orden del tiempo, el espacio y la materia, en cuanto implica exterioridad de partes y de momentos, es perspectivístico, inclusive para Dios, el conocimiento de *cosas físicas,* tendría que darse en el escorzo y con la perspectiva que es esencial al objeto físico. *(Ibidem.)*

Por último, en la esfera de los objetos naturales, están los psíquicos, sentimientos, representaciones. Tienen todas las categorías de los demás, menos la espacialidad y sus derivados, pero agregan una categoría específica: la *intencionalidad.* ¿Qué significa esto? Pues que las percepciones, las representaciones, los recuerdos, son percepciones, representaciones, recuerdos *de* algo. Aquí se realiza cumplidamente aquello de la estructura intencional de la conciencia. Todo acto psíquico está abierto a su objeto y se constituye en relación con él.

Ahora bien, una vez que hemos descrito muy rápidamente, por cierto, los objetos reales que están allí, al frente nuestro, hay otros objetos que también presentan características de realidad, es decir, que *son,* son *individuales, temporales, causales,* pero esta vez no son objetos de la naturaleza. Son objetos hechos por el hombre. La estatua que desde aquí contemplamos es una, está en el espacio y en el tiempo, la veo con mis sentidos, pero no lo está como una piedra en la montaña. Ha sido trabajada por la mano del hombre. De estos objetos, los culturales, no hablaremos en detalle, pues ya lo hicimos en la Lección XI; sólo recordaremos sus categorías diferenciales: en las *formaciones* se da el *sentido completo* —es decir, que todo su ser se agota en la obra misma, como ocurre ejemplarmente con los productos del arte, en el *Quijote,* la *Ilíada,* la *Cena* de Leonardo—; en los *útiles,* la categoría es la *aplicabilidad* —tienen como sentido su referencia a la *utilización para*—; en los *signos,* la categoría específica

es la *mención*, la *orientación* —indican, significan algo: ya sabemos que significar, de *signum facere*, es hacer señas—; en los *usos sociales*, la categoría es la *convivencia* —se trate del Estado, de una moda, del derecho, siempre la característica es que implica el con-vivir, el vivir en relación con otros—; en la *educación*, la categoría es la *encarnación*, la que llamaríamos *información* con lenguaje práctico, como transmisión de valores, de formas, de ideas y juicios en otro, el otro es formado, la estructura de ideas se encarna en él, y en la *conducta humana*, la categoría diferencial es *lo valioso*. Hemos introducido esta categoría, pues la consideramos básica, fundamento de todas las otras. Al fin, las formaciones, los útiles, los signos, los usos sociales y la educación no son sino modos de realizarse, de coagular en estructuras la conducta humana, como proyección ontológica del hombre. Es claro que, por eso, el problema de la conducta y su proyección debe llevarse y plantearse más abajo, en el orden metafísico, pero ésta no es la cuestión en el momento que sólo tratamos con descripciones fenomenológicas.

Ahora, si ustedes se fijan bien, verán la extraordinaria importancia que esta investigación de los objetos tiene para el conocimiento. Por eso dice Husserl que la fenomenología es la condición previa para todo trabajo científico. El desconocer las categorías propias de cada esfera de objetos es lo que explica las extrapolaciones, los errores metódicos, la *ignoratio elenchi*. Por ejemplo, si pretendo explicar procesos culturales con categorías físico-químicas; si pretendo explicar procesos culturales con categorías biológicas, caeré en los errores habituales que me impiden una conceptualización precisa de la realidad. Sólo una pulcra y rigurosa ontología regional abriría la posibilidad para el tratamiento científico de los objetos y sus problemas.

Finalmente, quisiéramos recordar que la esfera de los objetos reales puede ser tratada *a posteriori* por las distintas ciencias de la naturaleza. En ella se fundan, así, la *física*, la *botánica*, la *biología*, la *psicología* empírica. Pero, además, la esfera en general, las subesferas luego y los objetos en particular, son también estudiados y descritos, *a priori*, por las *ontologías regionales*. Aquéllas son las ciencias *fácticas*, de hechos, y éstas las ciencias *eidéticas*, de principios, que dan a las primeras sus fundamentos ontológicos. En cuanto a los seres reales de la subesfera cultural, son estudiados, como ciencias fácticas, por

a los efectos didácticos, algunas nociones tomadas de la lógica clásica. Algunos puntos podrían modificarse seguramente; de todos modos hemos querido hacer *visibles* ciertas cosas. Luego veremos si alcanzamos el objetivo propuesto.

Así, si entendemos la fenomenología, en su significación metódica, como descripción pura, desinteresada, de los objetos que aparecen en el campo intencional de la conciencia, tendríamos los siguientes:

Esfera de los objetos reales: Si nosotros nos ponemos a describir los contenidos de nuestra conciencia, como correlatos de un *ego*, veremos de inmediato que mientras estamos aquí, juntos, hay, en el marco de nuestro estar *abiertos a*, de nuestro *ser conscientes de*, una serie de cosas: sillas, bancos, un piano, la perspectiva del jardín; pájaros que pasan, vuelan, cantan: nuestros recuerdos que orlan la zona de la atención; la alegría que experimentamos al entrar la primavera. La ontología contemporánea, como registro de *lo que aparece*, como inventario de lo que hay en la conciencia, dice que estas cosas, el jardín, los pájaros, nuestro recuerdo, son *seres*, objetos reales. Ser real no quiere decir que existan fuera de mi conciencia, pues ya sabemos que *la existencia en sí* de las cosas ha sido desconectada por la *epoché*. *Ser real*, para el lenguaje fenomenológico, quiere decir estar allí, tener una realidad individualizable, espacial y temporal. En cuanto al existir fuera de mi conciencia, esta existencia es *sólo presuntiva*, dice Husserl. (Finalmente, en sus últimas conclusiones, Husserl niega esta existencia, sin más. *Ideas*, pág. 52.) Todo lo que es un individuo y está en el espacio-tiempo es un ser real. Si analizamos estos objetos que nos aparecen así, como objetos sensibles, en su individualidad, lo primero que podemos decir de ellos, la primera categoría, es que *son*; su primera categoría es el *ser*. Yo puedo decir del árbol que es verde, del pájaro que es veloz, de mi recuerdo que es claro. Y además que ese ser que les conviene es real porque están en el tiempo y se individualizan. Las categorías siguientes son la temporalidad y la individualidad, pues. Individualidad quiere decir, aquí, individualidad intuible. Yo sé que estos objetos son reales porque son intuidos presencialmente, unos por percepción sensible como vistos, oídos, tocados; otros por introspección. La temporalidad quiere decir que aparecen

como siguiéndose los unos a los otros en el tiempo; que empiezan, transcurren, concluyen, se van. La siguiente categoría es la *causalidad.* ¿Qué queremos decir? Pues que se causan, que se producen los unos a los otros, que se enlazan en esa aparición, transcurso y conclusión, según eficiencias mutuas, según la interacción causal.

En síntesis: todo lo que es real empieza en el tiempo, transcurre en el tiempo y desaparece o se transforma en el tiempo, por razón de otros seres que parecen explicar ese movimiento; es la *causalidad.* Además hemos dicho que estos objetos son *espaciales* y aquí hay que hacer una excepción, porque algunos no lo son: los recuerdos, mis sentimientos. Además son *finitos,* los unos se limitan a los otros: *contingentes,* pueden o no existir, dependen de las causas; son *heterogéneos,* cada uno es en sí mismo lo que él es, posee una individualidad irrepetible; son *alterables,* cambian, crecen, se transforman: esta flor de hoy mañana se marchita. Lo que no era, es; lo que es, no será.

Pero en esta primera esfera hay una bipartición de objetos muy importantes y que debe establecerse. Todos son reales, temporales, individuales, causales, etc., pero unos son físicos y entonces tienen categorías especiales que les pertenecen, la *espacialidad,* la *mensurabilidad, la materialidad* —entendida, un poco, en el sentido físico de masa—; otros son biológicos y, sin ser mensurables en sentido estricto, aunque tienen todas las demás categorías, agregan algunas que les son propias: la *finalidad,* la *forma* y el *plan.* Las tres se vinculan significativamente, pue se puede llamar finalidad a la capacidad de obrar, frente a los estímulos, conforme a un plan; ese plan orientaría, desde dentro, la ontogénesis del individuo y la filogénesis de la especie.

Los objetos físicos, al moverse, parecen hacerlo de modo mecánico, la piedra que cae, el río que corre; los biológicos se mueven con sentido y este sentido es el desarrollo de una forma, de un plan que los caracteriza. La forma es la estructura del ser biológico que se transmitiría por herencia y que nos permite la conceptualización sistemática. Además, las formas originarían las simetrías, equilibrios, adaptaciones, funciones del ser vivo. El ajuste de sentido, en síntesis, como finalidad, forma y plan, es la categoría diferencial de los objetos biológicos dentro de los reales.

del acto de significar de las *intenciones significativas*" (*Inv. Lógicas*, v. II, inv. 1.ª, p. 31). Quisiera explicarlo: nosotros, frente al momento singular de la significación, nos tomamos de él para tender o ser proyectados hacia un número cinco ideal que puede realizarse en todo tipo de objeto físico, y en todo tipo de signo, pero sin agotarse en ellos; un número cinco ideal *trascendente* a la singularización y que *hace frente* (es objeto) de la intencionalidad que lo menciona.

Esta concepción de las esencias responde también a la objeción que se le hace y se le ha hecho, comúnmente, y según la cual esos pretendidos seres ideales serían meros nombres, palabras; que detrás de ellos no habría nada. Pero, sin entrar en las discusiones que podrían desarrollarse aquí, hay una experiencia ejemplar. Muchas veces repetimos una palabra. La seguimos repitiendo. Pero, de pronto, la repetición mecánica, continua, nos hace perder la relación vivificadora entre el signo y la significación. Lo significado se *desconecta*, y nos quedamos con una palabra vacante, vacía de sentido; la pronunciamos y ya no quiere decir nada. Esto es, que la expresión menciona una unidad ideal idéntica que le da su consistencia. Y lo mismo pasa con los hechos y las experiencias. Todo hecho real, individual, singular, no es sino la singularización de una unidad ideal que le otorga su sentido. Esa unidad es la esencia. También habría que distinguir las esencias formales de las materiales: son esencias formales aquellas cuyo contenido y valor es universal, que trascienden todas las regiones de objetos, como la unidad, la pluralidad, el género, la especie, el todo etc.; son esencias materiales aquellas cuyo contenido es universal sólo dentro de una región. Así, color, sonido, peso, posición, figura, oscuro, madera, árbol, etc.

Pero aquí, según lo que llevamos dicho, debe establecerse una distinción entre las esencias que Husserl llama inexactas y exactas. Las primeras son las ideas: la rojez, el hombre, el árbol; las segundas, los objetos matemáticos. ¿Qué significa esta distinción? Significa que unas pueden conceptualizarse exhaustivamente: son las matemáticas. Y que otras no pueden conceptualizarse *in toto*. Nosotros podemos ver, *a priori*, todo lo que es un triángulo; pero nosotros no podemos ver *a priori* todo lo que es el árbol. Por eso las unas son definibles en sentido estricto (las matemáticas), mientras las otras sólo se describen.

Bien: hasta este momento, a propósito del ser ideal, hemos hablado de dos clases de objetos ideales: las esencias y los seres matemáticos. Pero también pertenecen a esta esfera las relaciones y los entes lógicos. Es decir, que hay cuatro clases de seres ideales: las *relaciones*, las *esencias*, los *objetos lógicos* y los *objetos matemáticos*. Se puede seguir con las caracterizaciones; tengo dos objetos físicos en la intuición sensible, dos naranjas. Cada una es lo que ella es, pero la *igualdad* o la *semejanza* no es un tercer objeto sensible. Es un objeto ideal, una idea comparativa que estabiliza ambas intuiciones en cierto nivel y especifica un juicio. Si fuera otro objeto sensible la igualdad, entonces tendría tres y, para compararlos, necesitaría todavía la idea de relación comparativa, que me permitiera concluir el juicio.

Por último, tenemos en esta esfera los objetos lógicos; aquí, las nociones de sujeto, objeto, predicación, la unidad, la cópula, los principios, A = A, deben ser establecidas en su valor significativo y fijarse, además, las leyes objetivas y formales que hacen posible la lógica, inclusive como *mathesis universalis*, como combinatoria general del pensar en sus puras presencias formales: los elementos lógicos que el pensar, luego, llena con los distintos contenidos correspondientes a cada esfera de objetos. Los objetos lógicos son *unidades de significación*.

Una vez descritos nos toca decir, ahora, si estos objetos, que llamamos ideales, tienen categorías propias, características, y, también, si tienen características comunes con los objetos reales. Éste es el caso con la primera categoría, con el ser. Los objetos ideales *son*, tienen consistencia entitativa como los reales. Las esencias, son, las relaciones son, los números son y los objetos lógicos también son. Claro, no queremos decir que sean en el sentido estricto en que lo son los reales; no son cosas perceptibles, en el orden de los sentidos, por ejemplo. Pero tienen consistencia que se expresa en las definiciones. Así, *la* silla no *es* individual y material: *la* silla no es alta, marrón, de estilo colonial, pero *es un objeto para sentarse*. Éste es el ser de la silla, el ser que la silla tiene. Puedo decir que el número cinco es impar; que es medio de 10; que es divisor de todos los números terminados en 0. Todos éstos son modos de ser del cinco: expresan el ser del cinco. Lo mismo pasa con la relación; cuando

la *morfología de la cultura,* la *sociología,* el *derecho,* la *filología,* la *historia del arte,* etc.; pero hay también *ontología general* de la región y *ontologías* de la educación, los usos sociales, las formaciones. Como en el caso anterior, son las ciencias eidéticas las que establecen el *a priori* condicional para las fácticas.

En cuanto a la conexión general que religa la región de la naturaleza, sería la *causalidad,* y el *sentido* para la región de la cultura.

Esfera de los objetos ideales: Hemos dicho, antes, que había cosas, cosas reales; todas como seres, todas en el tiempo, algunas en el espacio; unas con la nota de finalidad y otras con la nota de intencionalidad. Lo característico de estas cosas, en cuanto reales, es su individualidad sensible. Pero ahora, luego de ver que hay cosas así, que hay cosas como este pizarrón y esta sala, que están *hic et nunc,* ahora y aquí, prescindo del ser aquí y ahora, para decir, no *este* pizarrón, que se distingue por notas expresas de individualidad sensible, sino *el* pizarrón. Lo mismo con Pedro, por ejemplo. Pedro es un ser individual, pero si digo el hombre, no tengo como objeto de mi significación a ningún hombre particular, lo mismo que en el caso anterior. El hombre o el pizarrón así, en abstracto, ya no están aquí ni ahora. No se trata de un hombre alto, rubio, fulano de tal; no se trata de un pizarrón que es *este* pizarrón negro, rectangular, que está en el anfiteatro; se trata de un hombre y de un pizarrón ideales. Yo no puedo decir que ningún hombre concreto sea *el* hombre: él es *un* hombre. El hombre, como idea universal, no está en los hombres individuales, sino como su núcleo de idealidad que mencionan las significaciones y que, por ideación, por intuición eidética, según Husserl, pasa al estado de objeto intencional como esencia. Por eso, porque ninguno de ellos es *el hombre,* yo puedo predicarlo de todos. Pero se plantea el problema, el viejo problema de los seres ideales. ¿Dónde están estos seres? ¿Son ideas existentes y separadas en un hipotético *tópos hyper ourános?* ¿Son simples generalizaciones de hechos psicológicos, la *imagen* media de que hablan los empiristas ingleses? Los clásicos decían que estaban en las cosas, como individuos, y en la inteligencia, como universales, por la abstracción. ¿Es ésta la solución de Husserl? No; para Husserl, una esencia no es una imagen media; lo que pasa en el empirismo inglés —dice— es que los ingleses tienen una idea poco clara de la idea. Tampoco es

un universal abstraído, como en los clásicos. Inclusive niega que se encuentre en la conciencia. *Y esto porque si los objetos ideales son inespaciales, por principio no pueden estar en ninguna parte;* para que algo esté en un *ubi*, en un lugar, tiene que estar, previamente, en el espacio. En este sentido, las esencias no son inmanentes ni trascendentes; *son*, nada más.

Por eso sostiene que, cuando significamos, cuando mentamos una esencia, la esencia se encuentra en la significación misma, pero no como algo que está en un lugar, sino como una unidad ideal significativa, como núcleo al que tienden todas las menciones que apuntan a ella sin agotarla. Digo *hombre* y, haciendo de trampolín sobre ese signo, soy lanzado a una significación ideal que no está ni allí, en los seres concretos, ni en mi inteligencia, sino como foco de atracción significativa; como centro de todas las menciones posibles referidas al hombre. Es, por eso, puramente ideal y se va cumpliendo a medida que la señalan las menciones y la capturan las intuiciones. Los signos, pues, o los hombres individuales, concretos, particulares, podrían pensarse como representantes de ese objeto ideal; como participaciones. La esencia —así la llama Husserl—, es, al fin, el centro de atracción y referencia, en el cual cumplen su significación los seres particulares. De paso, vale la pena decir que este descubrimiento de un mundo esencial, esta comprobación que muestra la irreductibilidad de las esencias con los hechos, con lo concreto, es en verdad el sentido más profundo de la filosofía de Husserl. Por eso se ha sostenido, con razón, que en alguna medida la filosofía de Husserl implica, también, una vuelta a Platón, pues, al fin, de lo que tratará toda la fenomenología es de esas unidades ideales, las esencias, que hacen de fundamento para todos los horizontes fácticos, de hechos. Hay una esencia intemporal e inmutable que eterniza todo lo que hay: seres ideales y hechos contingentes: no sólo la esencia hombre, triángulo, color, rojez, tiempo, sino también, hoy, ahora, arte, gris, las nubes que pasan, *las ondinas que danzan en el bosque.*

Lo mismo pasa con el número; pongamos el número cinco. Aquí escribimos cinco y V; allí reunimos cinco sillas. ¿Cuál es el número 5? Todos y ninguno. Todos representan, significan el número cinco. Husserl dice: "Las múltiples singularidades con respecto a la significación ideal y una son, naturalmente, los correspondientes momentos

el teorema de Pitágoras, la relación entre el color como esencia dependiente y la extensión como esencia que lo sostiene, la relación entre las premisas y la conclusión, no tiene variantes, es absoluta, necesaria.

Para terminar, quisiéramos referirnos al problema de las ciencias determinadas por esta esfera de objetos. En primer lugar, hay que decir que los objetos ideales son estudiados por distintas disciplinas, la *matemática,* la *teoría de las relaciones* (hay un notable ensayo de Francisco Romero sobre las relaciones de comparación en *Programa de una Filosofía,* Edic. Losada), la *lógica,* la *teoría de las ideas.* Además hay *ontología* del ser ideal en su generalidad y precisiones ontológicas referidas a cada tipo de idealidad. En la esfera del ser ideal se funda, para Husserl, la *mathesis universalis,* como condición *a priori* de todas las ciencias actuales o posibles, que se subdivide en: *lógica de la enunciación* (apofántica), o de los juicios de inherencia, cuyo tipo es *S es P; lógica formal u objetal,* cuya averiguación básica es por las formalidades del "ser algo en general": aquí está la *ontología formal* como teoría del *ser objeto,* que abraza todas las regiones de objetos y hace de *a priori* para las ontologías regionales y las ciencias; *lógica material,* que estudia las formalidades correspondientes a las ontologías regionales, como ciencias eidéticas de las esencias materiales.

Lección XXII

MAX SCHELER Y LOS VALORES

En la lección anterior iniciamos nuestra consideración de la fenomenología como teoría de los objetos y vimos los objetos reales y los objetos ideales. Tócanos ahora desenvolver, siquiera sea en sus principios, la problemática de los valores. Y quisiéramos hacerlo, para continuar la línea fenomenológica, según la concepción de Max Scheler.

Claro, el problema podría tomarse mucho más atrás; las consideraciones sobre el valor, en el sentido fenomenológico, habría que llevarlas hasta Meinong y Ehrenfels, dos filósofos austríacos que a fines del siglo pasado y comienzos del actual se plantearon expresamente la cuestión del valor. Pero con eso no bastaría: habría que rastrearlas en Lotze, en Herbart y en el nacimiento del utilitarismo y el economismo inglés —especialmente en Adam Smith—. Esto en lo que respecta a su raíz, pues, por lo que hace a sus prolongaciones, tendríamos que verlas, no en Scheler, sino en Nikolai Hartmann, cuya axiología es posterior a la scheleriana y se basa en ella, y en Heyde, que realiza un esfuerzo sistematizador sobre el tema, aunque en otra línea. Por lo demás, si bien el problema del valor ha perdido un poco su vigencia en el filosofar de nuestros días, no es por desaparición, sino por inclusión superadora en la filosofía de la existencia, *aufheben* (véase Herrera Figueroa: *En torno a la filosofía de los valores*, *Humanitas*, n.° 2). Sin embargo, porque fue en su hora la

digo que algo es mayor, menor, doble, menciono un modo de ser con respecto a otra cosa. Y también puedo decir que son los objetos lógicos: la *predicación* es aquella que se dice de un sujeto. El sujeto es el que recibe las determinaciones de un juicio, etc. Es decir, que todos los objetos ideales, en primer lugar, *son*. El *ser* es una categoría que los reúne con los reales. Pero en segundo lugar son *universales, especies*, y aquí ya se distinguen de los reales *toto coelo*. La categoría de universalidad, en la fenomenología, no debe confundirse con la idea de los clásicos. Las esencias universales no son abstractas, como separadas de los objetos reales. Son totalidades concretas; en cierto sentido, lo que es abstracto, es el ser real, si se lo ve como escindido del universal en cuya significación consiste. Por eso habría que decir que la universalidad es la unidad ideal significada por las participaciones singulares. Lo veremos con un ejemplo que nos muestra el sentido que tiene la intuición de las esencias y su relación con los objetos reales: en el primer grado del conocimiento, cuando paso de una simple intuición sensible a la percepción, ya hay una mención que significa virtualidades ajenas a la desnuda presencia material de lo sensible: así, cuando veo una naranja tengo en la sensación un color, un escorzo, colores limítrofes, etc.: pero cuando la percibo alcanzo algo más que la sensación pura, por ejemplo: todo el revés de la naranja. Y cuando intuyo la esencia naranja, que ya no es ésta, ni su revés, sino todas las naranjas y todos los posibles escorzos y aspectos de las naranjas, aunque en la idea misma se incluyan los escorzos, tengo una esencia, de la cual las naranjas no son sino participaciones, que no pueden agotarla. Ahora, si luego intuyo la idea de objeto, de posibilidad, de realidad, tengo otras esencias que abrazan inclusive a todas las esencias materiales, como las naranjas, y fundan por eso, según ya lo dijimos, la ontología general, como parte de la *mathesis universalis*. Es decir, que hay una participación en totalidades universales que dan su consistencia a cada objeto real; en ese sentido decimos que las esencias son especies universales.

Además, los objetos ideales son *intemporales* e *inespaciales*. Al contrario de los reales que nacen un día, transcurren al segundo y al otro se van, los objetos ideales ni varían ni pasan, no tienen antes ni después. Yo no puedo decir: antes del cuadrado, después del triángulo. Yo no puedo calcular la edad del número cinco y su des-

arrollo, como calculo las edades de la tierra. En cuanto a la categoría de *inespacialidad,* significa que los objetos no se hallan en ninguna parte, no tienen posición, no son individuos sensibles.

Otra categoría es la de *idealidad,* que se refiere a la no causalidad o *implicación.* Los objetos ideales no son causales, y no son causales, precisamente, porque si no están en el espacio ni en el tiempo, no puede haber, entre ellos, interacción. Un cuadrado no causa dos triángulos si le cruzamos una diagonal; pero *implica* dos triángulos. El 10 no causa al número 2 como cociente de una división por 5; pero implica 5 grupos de 2, 2 de 5, etc. En los objetos matemáticos, además, se da una categoría diferencial: la *magnitud.* Las matemáticas serían ciencias de magnitudes aritméticas y geométricas. Esta categoría origina los problemas de lo finito y lo infinito, la teoría de los conjuntos, etc. Habría, también, otras categorías que no es necesario detallar aquí: la continuidad, la correspondencia.

Por último, en los objetos lógicos rige la categoría de la *consecuencia.* Puestas dos premisas, resulta una conclusión; puestas dos negaciones, no se concluye (y así todas las leyes lógicas). Es la categoría distintiva de estos objetos, los lógicos.

Otras categorías que se siguen de las primeras son la *necesidad,* la *homogeneidad,* la *aprioridad.* Por la homogeneidad podemos reunir conjuntos como *cinco hombres;* la frase *cinco hombres* implica la esencia humanidad, y la *homogeneidad* de los seres humanos en el nivel de la esencia (sería la univocidad de los clásicos). Lo mismo si digo *cinco* y escribo 5, la grafía 5 y el fonema *cinco* implican la *homogeneidad* del objeto ideal cinco. Por su parte, la *necesidad* tiene dos sentidos: en primer lugar, es contingente que exista determinado árbol, que determinado individuo singularice la esencia árbol; pero para que exista un individuo árbol, *necesariamente debe reunir las notas de la esencia.* En segundo lugar, las esencias, en cuanto tales, no son contingentes: todas las esencias que no implican el absurdo existen en cuanto tales, como esencias; son necesarias. Por eso nosotros podemos descubrir infinitos mundos ideales, y, por eso también, Husserl sostiene que para intuir las esencias es mejor verlas en el plano de la fantasía, de la imaginación. Finalmente, la necesidad se refiere a que el mundo de relaciones entre las esencias es necesario de modo absoluto: la relación entre los catetos y la hipotenusa en

Para Husserl, todo debía resolverse en el plano de la intencionalidad cognoscitiva; al fin, el hombre era un ser de puro conocimiento; para Scheler, se dan las intencionalidades referidas al conocimiento y se dan las intencionalidades referidas a la estimación emocional; referidas a los valores. Estamos ante el *ordre du coeur*, de Pascal; ante el orden *del corazón*; ante las razones que la razón no entiende, pero que no son por eso menos reales. Y así como las esencias fundaban en Husserl un reino *apriorístico* con relación a las singularizaciones reales, así los valores establecen un mundo *a priori* en relación con los bienes particulares en que se realizan. Por eso se puede hablar de una ética apriorística, en el sentido kantiano, y sin embargo no puramente formal, pues los valores son esencias objetivas que no *pone* la intuición emocional, sino que ella descubre como consistencia ideal de los bienes. La intuición emocional, aquello que me hace estimar algo como bello, como bueno, como justo, es una facultad que me permite *ver* —pero no de modo inteligible—, que me permite valorar algo como justo, como bueno o como bello, porque descubre allí el valor de justicia, de bondad y de belleza; lo reconoce. Y esos valores, la justicia, la bondad o la belleza, no son tales porque yo los persiga como *fines*; no es el fin el que pondría los valores, o el que haría descubrir los valores. Simplemente, así como hay una intuición que me dice lo que las cosas son, habría otra intuición que me dice lo que las cosas valen. Lo que las cosas son, lo son en cuanto participan de esencias; lo que las cosas valen, lo valen en cuanto son portadoras de valores. El valor se distingue del bien, pues, como los individuos reales se distinguen de las esencias.

Ahora bien, el mundo del valer, que se mueve paralelamente al mundo del ser, y que complica la pura transparencia intelectual de la fenomenología husserliana con las *tensiones profundas y constitutivas* del estimar, del preferir, del amar o del odiar, se ofrece en una gradación jerárquica que, al ordenar los valores en inferiores o superiores, ordena también los estados sentimentales que provocan. Así, no es lo mismo saborear una comida que conmoverse ante el heroísmo de Juana de Arco o extasiarse ante una fuga de Bach. Porque son distintos los valores, son distintos los sentimientos que desatan.

Por eso Scheler establece primero una jerarquía de los valores en sí mismos; luego una calificación de la vida emocional según la

jerarquía de los valores y, por último, una jerarquía de la intensidad intuitiva con que capturamos cada valor en los distintos actos emocionales. Lo veremos en detalle.

Así, los valores que están a nuestro frente y que descubrimos en la intencionalidad emocional serían:

I) *Valores de lo agradable y lo desagradable,* incluidos los *valores útiles* y los que Scheler llama *valores de lujo* (*Ética,* c. II, par. 5, 1). Corresponden a estos valores los estados afectivos de placer y dolor sensible, como lo que agrada y desagrada. Pueden contarse entre ellos como valores y contravalores:

sabroso-insípido	(y todas las polaridades del *agrado y desagrado* sensible);
lujoso-mísero	(y todos los matices de la *abundancia* y la *insuficiencia*);
útil-inútil	(y todas las contraposiciones de *conveniencia* e *inconveniencia; adecuación-inadecuación,* etc.; la utilidad vale, aquí, como utilidad *para* el agrado sensible).

En este plano de valores, el estado emocional que se manifiesta es el sentimiento sensible o sentimiento de la sensación. Quiere decir Scheler que a la presencia del valor corresponde: 1) el sentimiento de que lo agradable o lo desagradable se dan de modo corporal, como sentimientos localizados. Por eso están unidos al cuerpo; 2) el hecho de que no se desvincula, por eso, de los contenidos que le son inherentes, es decir, está, físicamente diríamos, en presencia de su objeto; 3) no tener referencia personal. No pertenece al yo, ni siquiera al cuerpo orgánico en cuanto tal, sino a una parte del cuerpo; 4) referirse el sentimiento a una situación actual; su forma exclusiva de ser es el tiempo y el lugar de acaecimiento una parte del cuerpo; 5) ser puntiforme, carecer de duración y de duración con sentido. Quiere decir que el sentimiento sensible no se conecta con la vida emocional como un todo; 6) ser el menos perjudicado porque uno fije la atención en él. Ya se sabe: si uno está extasiado ante

teoría del valor más rica y más inquieta, porque pareció, hace veinte años, que el valor podía atender desde nuevos puntos de vista toda la filosofía —como ocurre en el libro de Müller— y porque nos parece asistir a una auténtica dialéctica fenomenológica que va desde Husserl a Scheler para culminar en Heidegger, nos quedaremos en la axiología del segundo. Quien conozca los principios de Scheler, por otra parte, conoce en realidad la teoría del valor *essentialiter:* en su pepa. Biográficamente no es nuestra cuestión decir mucho de Scheler; la vida de un filósofo son sus ideas, y sus ideas son su forma auténtica de vivir. Nace en 1875 y muere, joven, en 1928. Fue discípulo de Rudolf Eucken y perteneció luego al equipo fenomenológico de Husserl, donde llegó a ser la figura más brillante. Hubo un momento, precisamente, en que la fenomenología pareció que iba a resolverse en las meditaciones de Scheler. Pero las cosas no fueron así: Scheler no era, según se ve ahora, sino un momento en el autodespliegue de la fenomenología de acuerdo a ciertos puntos de vista que Husserl no había contemplado y que estableció el mismo Scheler. El otro momento sería Heidegger, en el cual, quizá, se cumplen las posibilidades de la fenomenología hacia otra dirección que consideramos más husserliana en sentido estricto, a pesar del juicio de Husserl, como lo veremos al tratar la filosofía existencial.

El problema, a riesgo de simplificarlo demasiado, puede verse al hilo de una crítica a la teoría de la intencionalidad; como podría verse, también, al hilo de la idea de tiempo. La intencionalidad husserliana desembocará en Scheler; el tiempo más la intencionalidad, en Heidegger, precisamente. La intencionalidad, en Husserl, es siempre intencionalidad de los actos cognoscitivos, pues el conocimiento asume los actos del orden emocional y los objetiva, los ordena en el modo de existir de la conciencia y los transforma en objetos. La intencionalidad, en cierto modo, es para Husserl el elemento formal, apriorístico, que organiza los datos puramente hiléticos —la materia— en estructuras objetivas, y que supera la antítesis objeto-sujeto, pues los establece como términos correlativos.

Y es aquí donde hará pie el pensamiento de Scheler para reconstruir su teoría del valor. Cierto, el idealismo y el realismo deben ser superados por la constatación de la intencionalidad, como tensión que supone los dos extremos de su acto (aunque, al final, se incline

hacia el idealismo en Husserl), pero la intencionalidad no se reduce a los actos del conocimiento. Para Husserl, la intencionalidad se funda en la mención que implican las significaciones. Por eso, en ella, todo hecho o acto se resuelve por una intuición en la cual capturo lo que la cosa es, la esencia, como cumplimiento de una significación. Siempre se trata del ser, de *lo que* las cosas son. Eso que son puede ser, a su vez, real, ideal, imaginario, cultural, etc.; pero siempre lo que capturo en la *Wesenschau* es una relación *de ser a ser;* de ser real a ser ideal, o *ad invicem*. Porque siempre se trata del ser, estas unidades de sentido podrían ser conceptualizadas lógicamente, según una *mathesis universalis* que se refiera a todas las categorías formalizadoras del ser.

Pero lo que sostiene Scheler es que, por debajo o por encima de la intencionalidad que llamaríamos ontológica, dirigida al ser de las cosas, o al objeto en cuanto conceptualizable por modos de ser, hay otra intencionalidad que destaca no el ser de las cosas, sino el valer; sería una intencionalidad axiológica.

Podemos visualizarlo, en cierto modo: nosotros vivimos en un mundo de significaciones ontológicas. Decimos que las cosas y los hechos son *esto*, son *aquello;* son cosas *verdes, altas, reales*, o son hechos *actuales, históricos*, etc. Pero de pronto también decimos que algo es bueno, que algo es bello. A eso que decimos se le llama valoración; se dice que *valoramos* la cosa, que le damos valor.

Bien; el valor es esa cualidad objetiva, consistente, que las cosas y nosotros mismos tenemos y que nos permite no sólo conocerlas, no sólo establecer con ellas una relación de conocimiento, sino una relación de estima; nos permite estimarlas. La intencionalidad, en este caso, alcanza un aspecto de la cosa que no se reduciría, según Scheler y los axiólogos, al orden de la conceptualización cognoscitiva, al orden de lo inteligible, y que, por eso, debe considerarse alógico, irracional: es el valor. Y si la intuición que captura esencias ontológicas puede llamarse intuición intelectual, la intuición que captura valores debe llamarse intuición emocional.

El orden de lo emocional, pues, ha sido elevado a la vida constitutiva de la intencionalidad, y los valores, como correlatos de vivencias, fundan un nuevo mundo fenomenológico: el mundo de la vida emocional que abre, dilata, el concepto husserliano de conciencia.

tiva decimos: *esto* me agrada, me gusta, etc.; si en la esfera de los valores vitales queremos expresar la misma situación decimos, simplemente, *me siento bien, me siento cómodo;* pero si tenemos que hacerlo en la esfera espiritual decimos: *estoy triste, estoy alegre.* Es decir, hay una complicación creciente con el yo.

IV) *Valores religiosos.*—Corresponden a valores que se muestran en objetos dados en la intención *como objetos absolutos.* Nada tienen que ver con lo que, fácticamente, pueblos y épocas distintos han tenido por santo. Estas representaciones se refieren a bienes positivos; en cambio, el valor se refiere a la esencia de lo absoluto. Pueden contarse:

santo-profano
divino-demoníaco (y otros).

Sus estados son los sentimientos espirituales de *beatitud, desesperación, la paz del alma,* aunque en estos sentimientos manifiéstase como extinguido *todo estado del yo (Ética,* t. II, p. 126). Es claro: para Scheler estos sentimientos pertenecen a personas y la persona es la unidad de los actos, *más arriba del yo.* Las reacciones específicas a estos valores son la *fe,* la *incredulidad,* la *veneración,* la *desesperación.*

Los sentimientos de beatitud y desesperación expresan la proximidad o alejamiento de lo absoluto y excluyen toda posibilidad de determinación por valores extrapersonales. No se está desesperado *por algo,* ni la beatitud tiene *algo* a su frente. Son estados intencionales de comunicación o incomunicación con la raíz misma de los valores, con Dios, que fundamenta los demás y otorga sentido a la existencia de las personas. Los caminos que nos acercan a este fundamento son la *conversión* y el *arrepentimiento,* como orientación o regreso hacia lo absolutamente otro del cuerpo, del yo corporal y del yo anímico.

Ahora bien: todos estos valores se dan, en Scheler, según distintos momentos del intuir emocional que los aprehende. Y este contacto emocional, este modo en que aprehendo el bien y el mal,

lo bello o lo feo, lo justo o lo injusto, se mueve sobre niveles de profundidad escalonados. Es decir, que la relación intencional con todas las esferas valiosas tiene distintas honduras, distintas intensidades. Así, se dan los siguientes estratos en el contacto con el valor:

a) el *sentir* o *percibir* el valor. Aquí se revela el mundo de los valores; hay intencionalidad estimativa, pero los valores se dan aislados, sin conexiones de inferioridad o superioridad y sin relación con la tabla de su jerarquía. Por eso percibo que algo es agradable; siento bienestar, veo algo bello, pero no se dan juicios estimativos de comparación;

b) el *preferir* y el *postergar* (valor positivo y negativo, respectivamente). Aquí se aprehende el valor con preferencia a lo que no es valioso y se da la jerarquía de los valores. Debemos aclarar que el preferir no tiene nada que ver con la elección, como acto de la voluntad. En todo lo que llevamos dicho, la voluntad no ha entrado en juego. Se trata de capturar los valores simplemente. La preferencia es el acto de conocimiento (*sit venia verbo*); claro, de conocimiento emocional, alógico, por el cual aprehendo lo que vale. Por ella sé que la salud es superior al agrado y que la justicia es superior a la salud. Por ella capturo la escala íntegra de los valores;

c) finalmente, los actos de *amor* y *odio*. Los actos de amor y odio no son posteriores a los otros, sino *a priori*, pues son los que seleccionan, los que intuyen el valor, los que abren paso a la revelación de los valores. Por eso el amor descubre valores que no se ven sin él; los hace manifiestos. Los santos ven a Dios en todas partes, porque lo aman; y, para los santos, todas las cosas son portadoras de Dios.

Pues bien, una vez que hemos tratado el orden de los valores y los sentimientos intencionales que les corresponden, parece necesario que nos planteemos una cuestión: ¿y los valores morales? Y frente a esta cuestión debemos responder que, para Scheler, los valores morales tienen como contenido cualitativo la realización o no realización de los demás valores. El valor moral es el acto por el cual realizo o tiendo a realizar los otros valores según su jerarquía axiológica y, por eso, porque no pertenecen a una materia específica, no pueden ser, en su esencia, objetos de la voluntad. Quien quiere ser bueno y torna material el contenido de su querer, consigue ser fari-

una cosa bella y reflexiona sobre su éxtasis, se pierde la inmediatez y la intensidad del sentimiento. En cambio, si algo es sabroso, no deja de serlo porque lo piense; 7) ser el sentimiento que más depende del querer. Puedo provocar un placer sensible a voluntad, por la presencia del estímulo; puedo alejarme de él, por la ausencia del estímulo. En cambio, no puedo dejar de estar triste a voluntad; no puedo, a voluntad, ser feliz o estar desesperado.

II) *Valores vitales.* — Corresponden a estos valores todos los que se hallan situados en la esfera vital del *bienestar* como *promoción de la vida.* Ese bienestar implica *nobleza y vulgaridad* como plenitud. Son sus funciones reacciones sentimentales como *alegrarse, afligirse,* y provoca respuestas como el *coraje,* la *cólera,* la *venganza,* la *ansiedad* (*Ética,* t. I, c. II, parg. 5, 2). Pueden enumerarse:

noble-ruin *sano-enfermo* *selecto-vulgar* *fuerte-débil*

Aquí, como estados emocionales, se dan los del *sentimiento vital,* con los que comienza la intencionalidad propiamente dicha. El sentimiento vital de bienestar o malestar se caracteriza: *a)* por referirse al cuerpo de modo total, pero no localizarse en parte alguna, como el gozo o el dolor sensible. La fortaleza o la debilidad, la vida ascendente o descendente, son lo mismo. Scheler muestra que son corporales comparándolos con otros espirituales, como la tristeza, la melancolía, la desesperación. En éstos no siento nada en mi cuerpo. En cambio, cuando estoy cómodo o incómodo, cuando digo que me siento cómodo, implico la corporalidad, la armonía orgánica (*Ética,* t. II, c. I, parg. 8, p. 121 ss.); *b)* en segundo lugar, estos estados son *unitarios.* Quiere decir que no son *separados,* que no se dan aislados, como los de agrado o desagrado sensible. El sentimiento vital es *uno* conmigo, pero ese uno que está conmigo, ese yo que me acompaña, es mi cuerpo, no una de sus partes u órganos; mi *yo corporal*; *c)* además, el sentimiento vital puede tener una propia dirección que no coincida con la sensible. Así puedo sentirme vigoroso mientras padezco un dolor físico; podemos sentirnos vitalmente agotados al tiempo que experimentamos un placer. Aquí se revela la independencia de lo vital frente a lo meramente agradable. En tales

sentimientos hay intencionalidad como co-sentimiento del contorno; y ese *cosentir* no está circunscrito al estímulo puntiforme del aquí o el ahora, sino que se abre en el espacio y el tiempo, como cosentir el pasado, el futuro, la naturaleza. Scheler dice: son sentimientos de lejanía lo mismo en el tiempo que en el espacio, por oposición a los sentimientos de contacto con el tiempo y el espacio que se da en los sentimientos sensibles (*ibidem*). Así puedo sentir, co-sentir el agotamiento, la agonía de un pájaro.

III) *Valores espirituales.* — Son los valores que implican una "separación e independencia peculiares frente a la esfera total del cuerpo y el contorno, y revelan su unidad valiosa" en la manifiesta evidencia de que los valores vitales *deben* sacrificarse a ellos. Scheler detalla los siguientes (*Ética*, t. I, c. II, parg. 5, 3):

1.° *Lo bello* y *lo feo* y el reino completo de los valores *estéticos*. (*Armonioso-inarmónico, gracioso-tosco,* Ortega.)

2.° *Lo justo* e *injusto*, como esencias valiosas y que se distinguen de lo *recto* o no *recto* en cuanto conforme a ley. Es el último fundamento de la idea del orden con independencia de la ley positiva y del Estado. (Se incluyen aquí valores como *leal-desleal, escrupuloso-relajado.*)

3.° Del *conocimiento puro de la verdad*, "tal como pretende realizarlos la filosofía, en contraposición a la ciencia positiva, que va guiada en el conocimiento *por el fin de dominar* los fenómenos". (Se incluyen: *exacto-inexacto, evidente-inevidente.*)

Con respecto a la cultura y a su relación con estos valores dice Scheler: *Son valores por referencia* (técnicos y simbólicos), *para* los valores *espirituales* en general, los valores llamados de cultura, que por su naturaleza pertenecen ya a la esfera de los *bienes* (tesoros artísticos, instituciones científicas, legislación positiva, etc.).

Sus estados emocionales son los sentimientos anímicos como puras cualidades del yo, sin que se implique *mi* cuerpo. Pueden contarse entre ellos la *alegría* y *tristeza espirituales*, la *melancolía*, y provocan reacciones como *agradar* y *desagradar*, *aprobar* y *desaprobar*, *apreciar* y *menospreciar*. Manifiestan una peculiar lejanía con respecto a todo lo corporal y, por eso, una proximidad al yo anímico. Así, si en la esfera de los valores agradables queremos expresar una reacción posi-

lidad: los valores son núcleos cualitativos, esencias. Las cosas no obtienen su valor en cuanto están relacionadas con un sentimiento de valor. Por eso los valores no son relaciones. Los valores son cualidades, esencias axiológicas que la persona descubre; d) la *polaridad:* todo valor se acompaña de un contravalor, implica una polarización cualitativa. Así, lo justo implica lo injusto como su contravalor, lo mismo que la luz, la sombra; e) la *jerarquía:* los valores se dan en el acto de preferir en una jerarquía propia y constitutiva por razones de esencia. No es que, para mí, sea superior lo vital a lo agradable, la verdad a la salud. Es que hay una jerarquía fundadora del cosmos de valores. Quien no ve las esencias está ciego para ellas, simplemente, decía Husserl; quien no ve los valores también está ciego, dice Scheler. No se pueden demostrar, pero se pueden mostrar. Y quien los ve, los ve en su jerarquía.

Esfera de los objetos metafísicos.—Según nuestro esquema, para concluir la teoría de los objetos, hay que tratar de los objetos metafísicos. Ya hemos visto que puede hablarse de objetos metafísicos en Scheler, ¿puede hablarse de ellos en Husserl? Evidentemente que no, en cuanto a la realidad del mundo físico, a su supuesto *ser en sí,* que es resueltamente negado en los textos *(Ideas,* parag. 47 a 55) donde se ve que el *mundo* es *conciencia del mundo;* nada más. Pero quedan problemas: el problema de la conciencia y el problema de Dios. Romero ha mostrado entre nosotros, en breve, pero rigurosa síntesis *(Filosofía contemporánea, Pérdida y recuperación del sujeto en Husserl),* la marcha que va desde las *Investigaciones Lógicas* a las *Meditaciones cartesianas,* con la mediación de las *Ideas.* Primero el yo, como realidad absoluta, distinta de las vivencias, se niega; luego, en las *Ideas,* se afirma como intencionalidad, como tiempo puro, como interiorización en una fluencia intencional que avanza desde adentro; finalmente, ese yo, la conciencia absoluta, se corporiza, se densifica en cuanto capitaliza y asume los actos intencionales de la vivencia. (Edmundo Husserl, *Gesammelte Werke,* B. I., *Cartessianische Meditationen und Pariser* Vorträge, V Meditation.) Es el residuo fenomenológico resistente a la reducción, a la *epoché,* que descubro como *ego absoluto, creciente* y *lleno.* Soy yo mismo. Pero este residuo fenomenológico es tiempo, y el tiempo es, finalmente, intencionalidad.

(Cuando esta noción de intencionalidad temporal, enraizada en lo absoluto, se abra a la existencia entera y no se reduzca a la conciencia husserliana, tendremos la filosofía existencial de Heidegger.) En cuanto a Dios, hay que aclarar: no se trata de Dios en cuanto contenido de una conciencia intencional que lo menciona. La esencia presente, *en la idea* de Dios, puede ser objeto de análisis fenomenológicos, pero hay que desconectar su trascendencia en los procesos reductivos (*Ideas*, pr. 58). Sin embargo, según las conclusiones del mismo parágrafo y atendido el descubrimiento de la conciencia pura como conciencia absoluta, Husserl dice: "el tránsito a la conciencia pura por medio del método de la reducción trascendental, conduce, necesariamente, a la cuestión de *cuál sea la razón de ser* de la facticidad de esa conciencia constituyente, a la que llegamos como resultado final" (*ibidem*). Es decir, se plantea la cuestión del *porqué* de la conciencia pura como hecho. ¿Es lícito plantear, fenomenológicamente, este problema? Aquí hay un error, como lo ha mostrado Vanni Rovighi. La fenomenología, como método, es una descripción de lo dado; pretender alcanzar lo absoluto, que nunca es *dado*, como *dado*, sería una extrapolación. Husserl la ha realizado al afirmar lo absoluto de la conciencia pura; inclusive la ha realizado al afirmar la presencia de los otros yos como realidades absolutas, no fenomenológicas, y la insinúa cuando pregunta *por qué* mi conciencia es así en el párrafo citado. La misión de la fenomenología era, según los principios de Husserl, describir cómo es la conciencia, no preguntar *por qué* es así. Si preguntamos *por qué* ya no estamos en actitud fenomenológica. Sin duda, Husserl tenía sus razones para superar su propia actitud. Pero esas razones no eran fenomenológicas. Su método sólo le permitía hablar de lo que se ve; pero hablar de lo que se ve, nada más, es un desvarío de la filosofía. Pues las cosas visibles no tienen otro sentido que hablar de las invisibles: *Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*; porque las cosas *invisibles* (de Dios) son visibles, desde la creación del mundo, por las cosas que han sido hechas (y que son *visibles*).

El que tenga ojos para ver que vea; aunque no sean ojos fenomenológicos, sino *metafísicos*.

seo. Lo que hay que hacer es preferir y amar lo vital, más que lo agradable, lo espiritual más que ambos; a Dios por encima de todo. Cuando me olvido de mí y me atengo a la pura realidad de los valores, soy bueno. La bondad se alcanza en el *sólo aquel que pierde su alma la ganará*, como una entrega a los valores y, en ella, una autoedificación personal. Pues la bondad y la maldad moral no son valores de cosas, ni incluso anímicos, sino estrictamente personales. Y se realizan como expresión, como plenitud de la vida personal, *ex abundantia cordis;* son el testimonio de nuestro estar abiertos, rendidos al reconocimiento del valor. Porque cuando el hombre se asoma al mundo inteligible de las cosas, al mundo emocional de los valores y al mundo de los bienes, nace la persona, que no es el yo, ni materia alguna, sino un puro centro del espíritu, abierto a lo que es y lo que vale; que me torna dócil y disponible frente a la trascendencia. Por eso los actos mismos de la persona son expresiones de su ontología. Si mis actos son buenos es porque mi persona lo es; la persona no se hace buena porque realice actos buenos —los actos son buenos porque se sostienen en el bien de la persona. *Los árboles se conocen por sus frutos* —decía el Señor—, y Scheler lo aplica *stricto sensu.*

La persona como realizadora moral, además, no es la conciencia trascendental, desindividualizada, que postula el formalismo; es individual e insustituible y realiza la moralidad no por su ajuste a una ley universal, vacía, *que cualquiera podría realizar en mi lugar,* como dice Vassallo de la moralidad en Kant, sino por el descubrimiento perspectivístico de un mundo de valores que capturo en infinitos escorzos, que intuyo *a priori* y que me ponen en relación con la persona de Dios.

Porque aquí viene el problema central, teológico de Scheler. Su filosofía ha probado que la intencionalidad es más que intencionalidad intelectual. Como la intencionalidad puede darse en infinitos matices del orden intelectual, volitivo, emocional, el dar sentido unificador a estos actos divergentes y heterogéneos es el ser y la función de la persona. La persona es la unidad de los actos intencionales y, por ella, aparece un mundo como correlato unitario del sentido de sus actos: el mundo personal, la constelación de seres y valores que se dan en la perspectiva de mi persona. Antes, en el nivel biológico no había

mundo, sino *contorno* de resistencias y estímulos. En el orden espiritual de la persona, ganada la objetividad intencional, se configura la idea de *mundo* como *correlato constitutivo de la vida personal.* Pero si en la realidad aparecen estas constelaciones teórico-axiológicas, estos mundos en perspectiva, como mundos de ser y valer: si positivamente, en el orden fáctico, se da el *mundificar* de la persona en infinitos escorzos y descubrimientos, y hay mundos como el mundo de cada santo, de cada héroe, de cada poeta, ¿no debo concluir que hay una perspectiva de las perspectivas?; ¿no se me da, intuitivamente señalado en los mundos personales, *el* mundo del ser y del valer, como sentido total de los valores y los seres? Sí; el mundo como correlato de los actos personales, que escapa a la determinación del contorno, el microcosmos personal, es asumido por el mundo de lo absoluto, por el *macrocosmos.* Y el macrocosmos, ¿cómo podría ser un infinito mundo de valores y perspectivas personales si, a su vez, no fuera *mundo,* develación de una persona infinita? Dios, pues, se hace presente por semejante dialéctica en esta filosofía. Las polaridades *individuo-contorno, persona-mundo* y *Dios-macromundo,* son la escala de una ontología que asciende, en Scheler, hacia la presencia absoluta del espíritu divino como persona de las personas *(Étic.,* t. II, s. VI, c. I, par. 3 c y d: *De lo eterno en el hombre,* I, II). Las notas de esta persona, el objeto metafísico por esencia en Scheler, son la *ascidad,* la *infinitud,* la *omnirrealidad* y la *santidad* —categoría constitutiva.

Categorías axiológicas: En cuanto a las categorías que corresponderían a esta esfera de la realidad que tiñe, desde el punto de vista estimativo, todo lo que hay serían: a) la *no indiferencia.* Esto significa que en todo mundo de esencias, que en toda captación de ser, "es imposible que algo se nos dé como originario sin que antes se nos haya dado de alguna manera su cualidad de valor, o su relación axiológica con otra cosa". No hay en el pensar, recordar, imaginar, nada que escape a la matización cualitativa del valor, es decir, que todo es, de algún modo, valioso; b) la *objetividad.* Los valores son objetivos, no dependen de mi preferencia. Se da una variación histórica, pero no en el orden de los valores, sino en el *ethos* estimativo que los prefiere. Ellos mismos son absolutos e inmutables; c) la *cua-*

el hombre no es, el hombre se hace. Y se hace a virtud de la libertad entendida como capacidad de optar entre posibilidades, tema típicamente existencial. Cierto que todo parecería resolverse, finalmente, en la razón vital, no en la existencia, pero si analizamos los contenidos de la noción, se ve claro que razón, por un lado, nada tiene que ver con razón especulativa, en sentido clásico, y que la vitalidad que la acompaña tampoco es la vitalidad pensada al modo de la biología. En el fondo, la razón vital es la razón histórica; es decir, la hermenéutica de un ser que debe construirse sobre un plano de relaciones existenciales que transcurre en el tiempo. Por eso el problema del conocimiento filosófico no es el de aprehender las cosas *sub specie aeternitatis*, sino el de pillarlas *sub specie instantis*, y por eso en la metodología orteguiana hay una serie de fuentes que responden a ese buceo en la temporalidad: la biografía, las generaciones, los usos; es decir, una serie de fuentes concretas decantadas por el plexo dinámico del acontecer coexistencial. Para nosotros, inclusive las nociones de vida ascendente y vida descendente, vinculadas, es claro, con categorías vitales, hacen *pendant* con la vida auténtica y la vida inauténtica de la filosofía existencial.

Ahora, dicho todo, queda, sin embargo, que en Ortega falta la dramaticidad religiosa de la filosofía existencial. El drama de Ortega, siempre, no es sino juego; un juego cuyo último *desideratum* no aboca al misterio, que falta en Ortega, sino a la *aporía*. Y cuando la aporía no tiene como raíz una cruz metafísica, no queda sino resolverla en el hecho. De allí el aristocratismo de Ortega, no en sentido ético, sino sociológico. Y de allí lo que me atrevería a llamar su incomprensión para los más altos valores del cristianismo profundo.

En cambio, el pensar de Ortega cristianizado de algún modo puede encontrarse, nos parece, en los comentarios y exégesis de Julián Marías, cuyo orteguismo se tamiza, como lo sabemos, con la fuerte influencia de Zubiri y con el pensamiento del P. Gratry, sobre todo. Otros expositores de Ortega vinculados a su enseñanza son José Ferrater Mora, Ángel Sánchez Reulet, y en los últimos tiempos Arturo García Astrada, cuyas sucesivas notas sobre el maestro español se están constituyendo en elementos indispensables de la bibliografía. Además, no pueden olvidarse el libro del P. Ramírez y el anterior del P. Iriarte.

Bien; pero vistas rápidamente algunas tesis fundamentales de Ortega, volvamos a su objeto: Heidegger. Martin Heidegger nace en Messkirch, Baden (Alemania), y estudia en la Universidad de Friburgo, donde se vincula con Rickert y Husserl. Dedicado a la docencia, explica en Marburgo y, posteriormente, en la misma Friburgo, donde acaba por ocupar la cátedra de Husserl al jubilarse éste. Luego, al retirarse Heidegger, la cátedra ha sido ocupada por Szilasi.

Desde el punto de vista de las líneas de pensamiento que en él se anudan y en él alcanzan una nueva, profunda y originalísima formulación, hay que señalar el magisterio de Husserl, de quien recoge el método de descripción fenomenológica y la idea de la reducción a un fundamento último. En Husserl, esa reducción conquista la noción de conciencia pura, como residuo fenomenológico, y la conciencia pura se identifica con la temporalidad intencional. En Heidegger se mantiene la idea de tiempo e intencionalidad, pero el tiempo intencional no vincula un *ego* puro con sus *cogitationes*, sino un *existente* con su *mundo*. Además, debe decirse que varias otras fuentes confluyen en el filosofar heideggeriano: Kierkegaard y su noción de la angustia como experiencia metafísica del ser; Kant, que quizá alcance las máximas posibilidades de autodespliegue en el filósofo de Friburgo; Dilthey y su concepción historicista, superada y asimilada en Heidegger. Pero no sólo ellos; Nietzsche y la tradición poética alemana, los místicos y, finalmente, la filosofía clásica están presentes en el pensamiento heideggeriano. Tanto que Heidegger es quizá, a tal propósito, el filósofo no escolástico que hoy maneja con mayor soltura, precisión y riqueza ese maravilloso instrumento del pensar que forjó la filosofía tradicional: su lenguaje técnico. Y Heidegger es, además, un especialista en Aristóteles, en Platón, en los presocráticos. ¿Qué más? No es necesario más. Todo eso es la filosofía existencial de Martin Heidegger y, sin embargo, no hay filosofía que, como ella, ostente un más auténtico sello de originalidad. Así se explica que, se acepten o no sus conclusiones, quien no sienta en presencia de Heidegger la frescura de su pensamiento, el estado de desatamiento a que lo somete, el aire que lo rodea, lo penetra y lo levanta, no puede juzgarlo. El juicio crítico, en filosofía, exije una previa docilidad hacia los principios que queremos juzgar. Si no podemos comprenderlos, si no hacemos el esfuerzo de permeabilización espiritual que

Lección XXIII

HEIDEGGER Y LA FILOSOFÍA EXISTENCIAL

Nuestro último problema fue la exposición, excesivamente sintética, sin duda, del pensamiento fenomenológico según ocurría en su fundador, Edmundo Husserl, y en Max Scheler, como expresión de la filosofía de los valores.

Ahora, para concluir el tratamiento de la filosofía fenomenológica, tócanos exponer el pensamiento de Martin Heidegger, según muchos la figura más sugestiva de la filosofía actual; por lo menos quien la ha preocupado y conmovido durante más años y más intensamente.

Claro, al hablar de Heidegger se habla de filosofía existencial y, como en los casos anteriores, es ciertamente objetable que optemos por él cuando hay tantas y tan ricas expresiones del pensar en esa dirección de la filosofía contemporánea. No tendríamos más que recordar los nombres de Karl Jaspers, de Gabriel Marcel, para que la cosa se hiciera evidente. Pero *il faut choisir*; hay que elegir, en la imposibilidad de ocuparnos con todos, y esperamos que la elección, en este caso, no sea interpretada como preferencia. En verdad pensamos que Heidegger es el más representativo porque es el único que trata de pensar la existencia en cuanto tal: es decir, en cuanto apertura al fundamento. Por otro lado, con Heidegger culmina la fenomenología: es el remate de un sostenido esfuerzo de reflexión que abocaría a sus últimas consecuencias. Por último, Marcel ha rechazado la calificación de existencial para su filosofía y la de Jaspers sería,

mejor, una filosofía existentiva; centrada en situaciones concretas de la existencia, sin el intento de reducirla a categorías existenciales.

Pero no se trata sólo de Jaspers y de Marcel. Entre los pensadores que normalmente pertenecen a la línea del pensar existencial hay que citar a Berdiaeff, a Chestov, a Unamuno, a Sartre, a Abbagnano. Y podríamos citar también, aunque su pensamiento se injerte más bien en las que se han llamado filosofías de la vida, a don José Ortega y Gasset. Por cierto que, si atendiéramos a todas las exigencias formales, la inclusión de Ortega aquí sería objetable por muchos motivos; pero si consideramos sus profundas afinidades con ciertas tesis de la filosofía existencial, por un lado, y por el otro el hecho de que una Introducción a la filosofía que quiere construirse sobre el pensamiento filosófico vigente —especialmente en nuestro mundo hispánico— resultaría incompleta sin su mención, nos detendremos un momento en los puntos esenciales de su doctrina, antes de pasar al pensamiento de Heidegger.

En Ortega hay un claro *point de départ: yo soy yo y mi circunstancia.* Esto es que yo y las cosas estamos en una mutua relación de presencia constitutiva. Pero esa presencia no implica su reducción a un fundamento ulterior, como en Zubiri, como en Lavelle. Pues cuando se la reduce a la vida, ésta no debe entenderse, creemos, de modo metafísico. El vivir humano precisamente consiste en que *yo soy yo y mi circunstancia.* Por eso la filosofía de Ortega es una filosofía vitalista, desde luego, en cuanto pone su acento en la vida; pero también es una filosofía existencial en cuanto la vida tiene la forma de aquel ser abierto y situacional. Ahora, si analizamos el *yo soy yo y mi circunstancia,* resulta que las circunstancias no son las cosas entendidas en *sentido de naturaleza,* tesis que me conduciría al realismo; las cosas son un ámbito de posibilidades; son las perspectivas del quehacer humano; uno de cuyos aspectos es la teoría. Esto es decir lo que ellas son, pero siempre desde un punto de vista, desde mi punto de vista en cuanto yo soy en una relación con ellas. Por lo demás, el *ser con,* implícito en el *yo soy yo y mi circunstancia,* se refiere de modo primordial al ser con los otros, con la gente. Es en tal ámbito, en el ámbito de la *coexistencia concreta con mis perspectivas* y con la gente, donde mi ser se construye, donde mi yo se construye. Porque además otra afirmación muy importante en Ortega:

más general que el ser, en el cual pudiéramos incluirlo, para limitarlo, luego, por alguna diferencia. Por lo demás, en todo juicio o definición, el *ser mismo siempre se da por supuesto*, a lo menos en su función *copulativa*, de modo que cualquier definición sobre el ser sólo sería posible, *sólo* tendría sentido, porque *ya está el ser*. Si el ser es quien da verdad, quien sostiene las predicaciones y definiciones, ¿cómo *podría ser* iluminado por otro que sí mismo? Es decir, que, lógicamente, no podemos esclarecer el problema del ser.

b) Porque el ser no consiente se lo trate desde un punto de vista exterior a sí mismo. Queremos decir que, en este caso, no se puede establecer diferencia entre el objeto por el cual se pregunta y el ser mismo que pregunta. Para preguntar por el ser, o para definir el *ser*, cada uno *ya está instalado*, existencialmente, en el ser y no puede, por eso, verlo como un espectáculo exterior a sí mismo. En cuanto quiero objetivar el ser, yo mismo, que lo objetivo, previamente soy. El ser es siempre un *pre*, en relación a todo tipo de conocimiento al modo científico.

Además, si la tarea de la filosofía es preguntar por el ser en general, como base, fundamento o principio que sostiene toda la realidad, debemos comprender que ese principio o fundamento no es una cosa o persona con la cual yo pueda encontrarme presencialmente, digamos. Es decir, que no hay persona o cosa que sea *el ser en general*. Lo que hay son seres, y el estudio del ser en general, si es, en todo caso, posible, deberá incoarse desde los seres en particular; la ontología, en cuanto *ontología general*, deberá incoarse en una *ontología particular*. Hay que hacer, pues, como etapa previa, una ontología particular, desde la cual nos sea posible pasar a la ontología general.

Esa ontología particular, como búsqueda de un ser que nos abra el acceso a la posibilidad de comprender el ser en general, es la *ontología fundamental*, en el lenguaje heideggeriano. Y en la estructura misma de la pregunta por el ser, que desata la actitud metafísica, vamos a encontrar cuál es el ser particular que nos abrirá el acceso a la teoría general del ser. No se trata sino de analizarla. Así, toda pregunta se compone de tres términos: *aquello que* se pregunta, en este caso por el sentido del ser; *el que* pregunta y *aquel* a quien se pregunta. Preguntamos por el sentido del ser, pero el que pregunta

por él, en este caso, soy yo mismo, el existente humano: el *Dasein*, dice Heidegger. Y aquel a quien se le pregunta, también es el *Dasein*, pues sólo él, según lo muestra una simple observación fenomenológica, atestigua que posee cierta comprensión de ser, pretemática. Así, todos nosotros usamos el verbo *ser* como comprensible sin más, y decimos, *la pared es blanca, aquel hombre es virtuoso*, etc. Si tenemos que preguntar a alguien por el sentido del ser, pues, debemos dirigirnos a quien, inmediatamente, se mueve *precomprendiendo*, aunque sea con cierta oscuridad, lo que ser puede significar. Y esta precomprensión se prueba, precisamente, en el hecho mismo de que somos nosotros quienes hemos preguntado por el sentido del ser. Si preguntamos por el sentido del ser es porque, por lo menos, podemos acotar, como zona de una pregunta, la zona del ser. Es decir, que por cualquier lado que afrontemos la cuestión, a quien nos dirigimos con esta pregunta es al *Dasein* otra vez: al existente que nosotros somos.

La investigación sobre el sentido del ser, que encara Heidegger, no puede radicarse en una ciencia, además, pues no debemos olvidar que toda ciencia no es, en último caso, sino un comportamiento del hombre.

Hemos llegado, entonces, a un punto en el cual, para hacer la teoría general del ser, que Heidegger se propone, primero hay que hacer un análisis de cierto ser particular, y este ser particular, por las razones que dimos, soy yo mismo, el *Dasein*, el existente. El primer paso de la ontología general será la *Analítica de la existencia humana*, como *ontología* que abra el acceso a la comprensión de la pregunta por el ser. Es la cuestión de una *ontología fundamental*, repetimos.

Podríamos comprender más claramente estos pasos, por nuestra cuenta, si dijéramos: la pregunta es, como en toda metafísica, ¿qué es el ser? Pero si no podemos responder a la pregunta, porque el ser no es definible lógicamente, ni intuible presencialmente, será previo averiguar, no *qué es el ser*, sino *qué sentido tiene la pregunta misma por el ser*, y qué sentido tiene el uso pretemático que nosotros mismos hacemos de ser.

Tal es la tarea de la *analítica existencial*, como análisis del *Dasein*, del existente, con que se inicia la filosofía heideggeriana. Y para la cual se utiliza el método fenomenológico, en cuanto descripción pura de lo que es, pues *fenómeno* no significa lo que se opone a *noúmeno*,

nos permita *ver* una filosofía, las flechas de cualquier crítica pasan de largo sin rozar el blanco.

Por eso, nuestra tarea fundamental será la de exponer a Heidegger, no a sus críticos. Pretendemos ser leales con su pensamiento; pensarlo hasta el fin; repensarlo. Si podemos someternos a esta *catharsis*, si nuestro realismo puede afrontarlo en el propio terreno de su acontecer y, en él, comprender las posibilidades humanas que revela, la propia posición que adoptemos no lo será por *ignoratio elenchi*; lo será por autoposesión, por autoconciencia; porque el realismo, el tomismo es —en verdad— no tanto una filosofía cuanto el modo egregio del humano vivir, filosofando.

Bien, dispuestos a esta experiencia, digamos cuáles serán los propósitos que nos mueven en una exposición como la nuestra, inevitablemente fragmentaria. Y en virtud de semejante precisión programática debemos decir: primero, que sólo queremos deslindar el sentido general de la filosofía en Heidegger; segundo, que ese deslinde implica asumir, en sus raíces, la dirección que Heidegger inaugura, y, tercero, que una tal dirección sólo podrá mostrarse si podemos destacar, por lo menos, algunos de sus temas centrales, tan rigurosa y sugestivamente impostados en la insólita dialéctica del pensador alemán.

Se trata, pues, de algunas cosas que llamaríamos preliminares. ¿Qué quiere hacer Heidegger? Visto lo que quiere hacer, ¿cuál es la raíz de la cual parte? ¿Cómo se desenvuelven algunos grandes temas de su pensamiento?

Para lo primero, debe decirse que como Heidegger lo expresa en *Ser y tiempo* y como lo ratifica en posteriores trabajos, su problema es el del ser. Lo que intenta es una teoría general del ser, en el sentido más o menos clásico de la disciplina; una ontología general. (Posteriormente, en sus últimos trabajos, el pensamiento de Heidegger quiere ir más abajo; quiere alcanzar la frescura del pensar inmediato, el origen del pensar como patencia del ser, anterior a toda ontología y a toda metafísica; pero, por razones didácticas, mantenemos aquel esquema: la filosofía existencial se inaugura con el proyecto de una ontología.)

Para Heidegger, pues, como para todo filósofo que se precia de tal, la filosofía es una *gigantomachía perì tès ousías,* una lucha de

gigantes por el ser, en palabras platónicas que nuestro filósofo cita. Y esta lucha por el ser, esta elucidación, puesta en la luz y teorización del ser, como destino de la filosofía, debe ser afrontada en todas sus dificultades.

Ahora bien, la tarea de elucidar el ser —*e-lucere,* verlo en su luz—, de la que parece ocuparse la filosofía, no es una tarea que al hombre le ocurra accidentalmente y que bien pudiera no ocurrirle. Cierto que, temáticamente, la mayoría de los hombres no se hace una cuestión con la filosofía, entendida como saber científico, pero la verdad es que la filosofía no sería un simple saber de tipo científico. La filosofía sería el modo del existir humano, en cuanto todo existente se hace cargo de su existencia y la interpreta.

Por eso, en nuestra ligera exposición lo que pretenderemos mostrar es simplemente lo siguiente:

a) que el pensamiento de Heidegger quiere ser una ontología general, pero, vistas las dificultades de esa ontología, se inicia como analítica de la existencia humana, para abrir paso a la posibilidad de aquella ontología que se busca;

b) que, para Heidegger, la filosofía no es un acontecer accidental al ser del hombre, sino que existir, humanamente, es filosofar de algún modo.

Para ello, y según la exposición de Waelhens, cuya obra seguiremos en su estructura didáctica, sin descuidar los textos mismos de Heidegger, habría que tener en cuenta que, como punto de partida, deben situarse y esclarecerse dos problemas: el del objeto del filosofar heideggeriano y el de su método.

La cuestión del objeto: Lo que hay que hacer es una *ontología general;* es decir, una teoría del ser. Pero, si nos fijamos bien, esta empresa conlleva algunas dificultades que, al pronto, parecen hacerla imposible. En primer lugar, porque la idea de ser, oscura en sí misma, ha sido aún más oscurecida en la historia de la filosofía, al entenderla como un supuesto ya sabido: esto es, se dio por sabido un saber del ser que no se tenía, y que no se tenía, ni podía tenerse, como si el ser fuera una cuestión *de suyo* evidente por varias razones:

a) Porque el ser no es definible, en sentido lógico, por un género y su diferencia. En realidad, no hay ningún género más amplio,

Pero como la filosofía clásica se mueve sobre los principios y causas explicativas de la realidad, pone en la raíz de ambas una razón primera, un fundamento, que las trasciende: ese fundamento es Dios. Metafísicamente, por eso, podría afirmarse que primero está la esencia, como una idea de Dios, como un plan de participación que debe realizarse en los caminos de la libertad existencial. (Aunque en lo absoluto, primero es la existencia porque primero es Dios, que no es sino un infinito acto existencial.)

Para los existencialistas, en cambio, las cosas resultan al revés. Como el punto de partida es el puro hecho, la pura facticidad de mi estar aquí; de mi encontrarme a mí mismo siempre *ya puesto* en la situación de existir, y como este puro hecho no puede explicarse por la apelación a una causa primera, pues lo prohibe el método fenomenológico, que no quiere explicar nada, sino describir, toda estructuración, todo ordenamiento de mi ser, toda adquisición de contenidos y de los continentes de esos contenidos, dependerá del acto que pongo como acto mío. Por eso, precisamente, la idea de que el *Dasein*, el existente, es un ser pro-yectado: un ser que arroja por delante, desde el *Da*, desde el *ex*, desde el estar aquí, sus proyectos, sus intenciones y, a virtud de sus proyectos e intenciones, se capitaliza a sí mismo. Y, con ello, la prueba de que el *Dasein* es temporal; no sólo temporal, que el *Dasein* es tiempo, es temporalidad, pues sólo existe en la medida de que dispone de un tiempo, su propio tiempo, sobre el cual se enrolla desde sus proyectos. El ser, así, resulta una especie de coagulación de mis opciones, de mi dinamismo; mi ser es tiempo coagulado, *masificado, diríamos* en expresión muy impropia.

Pero hay más aún con respecto al yo. Ser yo es tomar partido en favor o en contra de cada posibilidad de acción que se me presenta. Y en este tomar partido, en el *parti pris* de la existencia, en este tenderme hacia una continua acción, desde la cual me edifico, hay dos opciones básicas: una que dará origen a lo que Heidegger llama la *vida auténtica*, otra a lo que llama la *vida inauténtica;* autenticidad e inautenticidad. Queremos decir: toda elección supone poner opciones que, de algún modo, están dirigidas hacia la construcción de un yo mismo auténtico, o hacia la construcción de un yo inauténtico. En la primera, toda interpretación y toda opción, todos los actos, tratarán de centrarse en una comprensión que tenga

sú fundamento en *mi existir* y su desamparo fáctico: en la segunda, toda interpretación y toda opción tendrán el fundamento y la falsa seguridad de *las cosas*. Y los dos modos de existir darán origen a características válidas, en cada caso, para uno u otro.

Pero antes de establecer las características del modo auténtico o inauténtico de existir, parece que correspondería una cuestión previa: correspondería analizar las características que son comunes a ambos modos de existencia. Aclaramos: para Heidegger, hay una vida auténtica y una vida inauténtica, una vida propia y otra impropia, pero, previamente, habría condiciones básicas de la existencia, que son comunes tanto a la una como a la otra. Por eso, para comprender cuáles serían las piedras sillares de *todo* existir, conviene analizar lo que el filósofo alemán llama la *Alltäglichkeit* —cuotidianidad— como modo de existir común, de todos los días, sobre el cual se sostiene tanto la existencia auténtica como la inauténtica. La *Alltäglichkeit* o cuotidianidad, no corresponde, pues, de modo exclusivo, a ninguna de aquellas formas de vida, sino a un estatuto más hondo de la existencia: a la estructura indiferenciada del *Dasein* o existente. Se quiere decir: la cuotidianidad está detrás de la autenticidad y de la inautenticidad personal. Antes de que yo, uno de ustedes, cualquier existente, sea auténtico o inauténtico —este *antes* significa aquí prioridad de naturaleza—, reposa sobre la cuotidianidad, un nivel del ser que está más abajo que sus cualificaciones.

Nuestro problema, entonces, en cuanto efectuamos esta especie de regreso hacia los fundamentos y principios, en cuanto pasamos del ser abierto del *Dasein* a las opciones, y de las opciones a los tipos de vida que las constituyen, es encontrar ahora la estructura fundante sobre la cual se edifica la cuotidianidad, como estado primitivo que sostiene las formas auténticas o inauténticas de la existencia. En síntesis, si la cuotidianidad es una estructura última en relación a los modos matizados y cualificados de vivir, ¿cuál es la estructura de ella misma?: ¿de qué está hecha, para que permanezca siempre como condición del vivir cualificado?

Y aquí las cosas empiezan a complicarse con toda la filosofía de Heidegger. Cuotidianidad, *Alltäglichkeit*, quiere decir *in-der-Welt-sein*, ser en el mundo; esa expresión que leemos en todas partes. La estructura de la existencia, tal como acontece todos los días, es el

como una apariencia se opondría a la realidad, sino que fenómeno es la patencia, la revelación del ser mismo.

Analítica existencial. — De acuerdo con esto, nuestra tarea es la de analizar el *Dasein* o existente humano, y para poder desarrollar una línea de sentido preciso, conviene que digamos, a su propósito, lo primero que puede mostrar su fenomenología: que es un ser abierto.

Por eso, ustedes habrán leído innumerables veces que, según Heidegger, el existente no puede concebirse a la manera de una cosa, en el sentido de una esencia cuya estructura constitutiva estuviera ya clausurada, y cuyo desenvolvimiento no fuera sino un despliegue, siempre predeterminado por esa esencia y su circunstancia. En ese sentido se puede decir —como nosotros decíamos para el caso de Dios— que la definición del *Dasein*, el existente, es no tenerla, pues sólo tendrían definición aquellos objetos o seres constreñidos por una arquitectura que predetermina su desarrollo. Sólo un ser cuya esencia *ya existe* de modo completo, y cuyo desarrollo puede preverse en sus gérmenes y potencias, podría ser capturado por la definición.

El *Dasein*, por el contrario, en cuanto existir significa, para cada momento, tener en sus manos la decisión que determine su futuro libremente, no es un ser clauso, cerrado, y debe pensarse, más bien, como una posibilidad. Es decir, el *Dasein* debe pensarse como la posibilidad, siempre abierta, de construir y edificar, por la mediación de sus actos existenciales, una esencia; mi esencia, pues cada *Dasein* sólo puede hablar de sí mismo. Por eso, en Heidegger, el ser del existente depende de sus opciones; porque yo elijo en cada instante lo que seré en el instante posterior, es que estas opciones van construyendo mi ser, van haciendo que sea lo que soy. El axioma clásico que dice, *operatio sequitur esse*, se invierte aquí. Según tal axioma, la operación de un ser se sigue de lo que él es. Es decir, que la acción, propiamente, depende de la esencia. Para el existencialismo, las cosas son al revés: *esse sequitur operatio*. El ser, la esencia, se sigue de la operación, de la acción existencial. En la medida en que pongo los actos, las acciones, simultáneamente voy poniendo las líneas de mi esencia; voy estableciendo mi esencia. La esencia resultará, pues, de las posibilidades que, en cada caso, ponga, por la acción,

el *Dasein*, el existente. De aquí la noción de responsabilidad total: todo lo que resulte ser es una consecuencia de mis autodeterminaciones libres. Y nunca podré llegar a una definición de mi ser; nunca podrá darse una definición del existente, mientras tenga por delante posibilidades de realización, mientras exista. Lo que significa que el existente no puede concebirse nunca como una cosa, repetimos, pues siempre tendrá, delante de sí, una perspectiva abierta para que su ser crezca o se modifique, en una u otra dirección de sus opciones. (Sobre la opción como liberación, hay un notable trabajo, de Emilio Estiú, presentado al Congreso de Filosofía de Lima, que se publicó en la *Revista de Filosofía*, de Eva Perón, n.° 3, con el título *Libertad y liberación.*)

Por eso, podríamos decir que, para Heidegger, existencia quiere decir: el tenderse del existente desde lo que ahora y en cada momento es, su *ex*, su *desde* —*Da* en alemán—, desde el aquí y el ahora de ese *ex*, hacia su poder ser, hacia su *sistere*, que podría, en cierto modo, traducir el *sein* del *Dasein*. Existencia significa desde el *ex*, el aquí, instalarme en mi posibilidad, *sistere*. Conocemos las dificultades etimológicas y semánticas al traducir *da* por *ex*. Sin embargo, las aceptamos, como el único medio de dar, a nuestra exposición, el sentido activo que buscamos con vistas a la opción y que traduce bien la actitud del *primer* Heidegger. En sus obras últimas, en cambio, es evidente que *Da*, allí, es el lugar donde el ser se patentiza y mi sola actividad es estar abierto y ser dócil a él.

Y este *sistere*, este *sein* desde el *Da*, desde el *ex*, es el *Grund*, el fundamento de la trascendencia en Heidegger. Trascender quiere decir estar obligado, en todos los instantes, a *sobrepasar* el *ex* —mi estar aquí y ahora— en el *sistere*, en el poder ser; estar obligado a elegir posibilidades, a instalarme en posibilidades. Nosotros estamos aquí, simplemente, y existimos. Pero existir significa que, momento por momento, opto, pongo un acto de opción y realizo una posibilidad. De tales posibilidades ninguna me obliga, en particular, pero estoy obligado a la opción misma. Por eso puede hablarse de una prioridad de la existencia sobre la esencia, en Heidegger, pero con mucho cuidado. Primero se daría la existencia y ésta, en la opción, construiría su esencia. Para los clásicos, en cambio, la esencia sería una potencia que el *esse*, el acto existencial, abre a sus posibilidades de opción.

cional significa que el *Dasein* siempre *está en el mundo*, porque está *con* el mundo, y porque se constituye *por* el mundo. Fuera de la relación *Dasein-mundo*, rota la intencionalidad que los une, no quedan el *Dasein* y el *mundo*. Desaparecen sin la intencionalidad, y, en todo caso, sólo permanecerían como existentes en bruto. Ser un *Dasein*, pues, es estar tendido y ligado con el mundo: *estar en relación fundadora* con otro, un *aliquid*. Esta relación puede caracterizarse como el hecho de *estar comprometido, être engagé, être ensamblé*. Y, si se apura mucho la cuestión, esa inherencia del *estar en*, implica no sólo la relación integradora, sino iluminadora del existente, del *Dasein*. De aquí que no pueda concebirse un *Dasein* como si existiera previamente. Queremos decir: el *estar en*, del *estar-en-el-mundo*, no es como estar en una ciudad que más o menos nos agrada y de la cual podríamos trasladarnos; *ser Dasein es estar en algo así como un mundo*. Más aún, cuando se dice que el *Dasein* está en el mundo no nos referimos a un atributo que podría aplicarse a un *Dasein* que *antes* fuera *Dasein* y *luego* le aconteciera encontrar un *mundo* e instalarse en él. Sepich lo ha dicho con suma justeza al tratar palabras textuales de Heidegger: el *estar en*, no significa una presencia espacial, significa una presencia activa, semejante a la que implica ocuparse de algo, cultivar algo, estar en algo; como suele decirse que uno *está en esto o en aquello*, en los negocios, en la política; como se dice, en general, *estar en eso*. Estar, así, equivale a ocuparse, actuar, insertarse, establecerse activamente en el acontecer y en las cosas. Puede ejemplificarse con esto: si dijéramos, *conviene crear una doctrina acerca de la vida de los pueblos*, y alguien contestara, *estoy en eso*, daría una respuesta que se asemeja, de algún modo, al *in-der-Welt-sein*. Estoy creando, elevando a unidad en mí, esa doctrina. Pero, en cuanto la elevo y la creo, me estoy construyendo a mí mismo; en cuanto realizo la investigación, me realizo a mí mismo como investigador.

Por eso, si queremos pasar a una caracterización no ya negativa, sino positiva, de la inherencia, del *estar en*, que corresponde al estar-en-el-mundo, debemos decir que esa inherencia es, para Heidegger, como *pre-ocupación, Besorgen*. La pre-ocupación, como estar ocupado *pre*, antes de ocuparse, implica el *être engagé*, el estar comprometido, ligado al mundo por un cúmulo de cuidados con el mundo, y corresponde al modo del *estar en*, más propio y esencial. Precisamente, es

al filo de esta idea, de la preocupación; que podremos orientarnos en el laberinto del *in-der-Welt-sein*, para descubrir las otras características de la filosofía heideggeriana. Esta noción de preocupación se vincula con lo que ya dijimos del ser abierto y tendido hacia sus posibilidades. Porque preocuparse quiere decir proyectarse, vivir desde el proyecto, todas las acciones del existente son frutos de esa preocupación. Y decir que uno no quiere preocuparse, es preocuparse de despreocuparse. Inclusive, como lo veremos más adelante, los modos de ser propios, de los objetos a que la preocupación tiende, dependerían de la *tonalidad* que posea la preocupación en cada caso.

Ahora bien, si ustedes recuerdan, la intencionalidad de Husserl, aplicada a los datos *hyléticos*, al material de los sentidos, los convertía en objetos, en correlatos objetivos de las vivencias; la intencionalidad era una especie de categoría *a priori*, que fundaba la relación de conocimiento. Posteriormente, en Scheler, la intencionalidad estimativa descubre los valores, los pone en la luz como objetos con los que se relacionan las vivencias emocionales. Y el proceso continúa en Heidegger: la intencionalidad, entendida como *Besorgen*, como preocupación, se enfrenta con lo que Heidegger llama los *existentes en bruto*; es decir, con el contorno tal como reposa en sí mismo, desligado del existente, y establece líneas de utilización; *utiliza* ese contorno según sus proyectos. Por esta proyección, por esta preocupación, los existentes en bruto se elevan a una función instrumental, son iluminados por la preocupación que los ordena en líneas de sentido, en horizontes significativos para la preocupación, porque en ellos se abre y proyecta, se expande la preocupación misma. Tal proceso, por el cual los existentes en bruto se hacen inteligibles instrumentalmente, según mis proyectos, crea o va creando, simultáneamente con un *Dasein*, con el existente que se preocupa, el mundo. El mundo ya no es el contorno sin sentido; el mundo es el ámbito del existente que lo cruza, lo pone en la luz, habita en él como en su casa. Un bosque es una cosa oscura, enigmática, cerrada, hasta que los leñadores abren las picadas, siguen los cursos de sus arroyos, encuentran los núcleos de la madera útil. Luego, el bosque es el *habitat* del leñador; ya no es una cosa que está allí, sino *un mundo*, un mundo en relación con determinadas preocupaciones, las del leñador, precisamente. Por

ser-en-el-mundo. Ya veremos lo que esta expresión significa en su detalle, pero, por ahora, retengamos que el *ser-en-el-mundo* se parece, un poco, a lo que eran los trascendentales para la filosofía clásica. Ustedes recuerdan que los trascendentales, el ser, el bien, la unidad, eran realidades que se daban en todo, que todo lo trascendían y que, por eso, hacían como de fundamento para todo. Bien, el *in-der-Welt-sein,* en cierto modo, es también una nota fundante que acompaña a todo existente; ser existente es eso: *ser en el mundo.* Se la podría pensar, también, como una categoría, pero Heidegger llama categorías a las condiciones fundadoras de los objetos. En cambio, a las condiciones del *Dasein,* las llama *existenciales.* El *ser-en-el-mundo,* pues, es un existencial, el primero de todos, y juega el papel de pivote, arché, principio y fundamento para todo modo posible de existir. Si queríamos saber, pues, qué era la cuotidianidad y se nos dice que es el *ser-en-el-mundo,* hay un nuevo problema que debe ser afrontado.

Es decir, nuestra analítica funciona como un regreso, como un retorno hacia las fuentes del *Dasein.* (Todo Heidegger es siempre eso: una dialéctica hacia abajo. No es casual que uno de sus más cortos e impresionantes trabajos se llame *Der Rückgang in den Grund der Metaphysik* — el regreso hacia la fuente de la metafísica.) Allí debe encontrar el sentido de su ser, tiene que desentrañar los contenidos del *ser-en-el-mundo.* Y para desentrañarlos como existencial, como estructura de la cuotidianidad, para ver cuál es su sentido, cómo se compone, qué elementos lo constituyen y qué hilo conductor puede suministrarnos en orden a nuestros propósitos, convienen varias precisiones.

Si descomponemos la expresión y seguimos a Heidegger paso a paso (y el comentario de De Waelhens, que utilizamos libremente), tendremos que descomponer la unidad significativa *ser-en-el-mundo* y penetrar en su sentido. Así, progresivamente, primero veremos qué quiere decir *ser en;* esto es, intentaremos aclarar el sentido de la inherencia que el *ser-en-el-mundo* expresa. Segundo, veremos si pueden establecerse las líneas fundamentales del *ser* que *existe en;* es decir, *qué* significa, en primer lugar, *ser en,* y en segundo lugar, *quién es en,* o *quién* es el que *está en.* Por último, preguntaremos qué quiere decir la palabra *mundo,* como supuesto continente en el

cual un *quién*, cierto *quién*, *está en*. En total, tendríamos tres elementos integradores de la unidad significativa, *ser-en-el-mundo*: uno sería el *ser* o *estar en*, la relación de inherencia; otro, el *ser* que *está en*, el sujeto de la relación, y, finalmente, el *mundo*, en el cual *ese ser está en*, el objeto de la inherencia.

Ahora bien, a propósito de la inherencia, debemos decir que de las cosas puede hablarse en sentido positivo o en sentido negativo y que, inclusive cuando hablamos en sentido negativo, la negación también sirve para señalar, de algún modo, lo que las cosas son. Por ejemplo, en teología es típico un modo de aproximarse a la idea de Dios, cuyos métodos son negativos. Así, cuando decimos que Dios es infinito, lo que hacemos, simplemente, es negar la finitud, sin que establezcamos, con precisión, lo que la infinitud significa en sí misma. Y para hablar de la inherencia que implica la expresión *ser-en-el-mundo*; para hablar del *ser en que* la constituye, haremos algo parecido: primero diremos lo que no es, como vía hacia la comprensión de lo que es. Según ese método, hay que afirmar, de entrada, que la inherencia del *Dasein* en el mundo, el *estar en*, no significa, para Heidegger, inherencia material. Sostener que el *Dasein*, en su fundamental cuotidianidad, es como *ser* o *estar-en-el-mundo*, no significa que lo esté como una cosa material está en otra; como un objeto físico está en el espacio y en el lugar. No hay, aquí, una relación de continente a contenido, de tipo físico o cuantitativo. El existente no está en el mundo como un líquido está en un recipiente, o como el recipiente lo está en un armario y el armario en una habitación. La noción de inherencia que implica el *estar en*, debe entenderse, simplemente, como una relación de carácter *intencional*; como el hecho de que el *Dasein* sólo existe en cuanto existe *en relación*, y como el hecho de que esa relación tiene carácter constitutivo. Es la idea de Husserl traspuesta o ampliada al campo total del existente. La intencionalidad, en Husserl, se refería al conocimiento, unía constitutivamente un *ego* pensante con sus *cogitata*, por mediación de las *cogitationes*; la intencionalidad, en Scheler, no era sólo la de un *ego pensante*, sino la de una *persona* que se unía con *valores*, por la mediación de los *actos estimativos*; la intencionalidad, en Heidegger, une y funda, mucho más abajo, el *existente* y el *mundo*. Por eso, la relación inten-

que él es. Ya caracterizamos el *ser en* y el *mundo* en el cual alguien *es en*. Ahora se trata de saber *quién es* el que *está en*. Y, en primer lugar, debe decirse que el existente no es un *yo*, un *ego cogito*, aislado, que desde sí mismo, desde un *antes*, debe ponerse en relación con lo que no es su sí mismo. Ya lo vimos con la idea de mundo; el existente, al existir, funda el mundo y se funda como existente. Pero, ahora, cuando analizamos la idea de mundo en el cual existe, vemos que el *Dasein* implica otra realidad constitutiva: la relación con otros existentes. ¿Por qué la implica? Porque si nos fijamos en el sentido que tienen los útiles y las convenciones utilitarias o instrumentales, el lenguaje, los códigos, las normas de tránsito, todos los cuales son útiles del existente, creados por su preocupación, veremos que ellos nos remiten, nos reenvían continuamente a otros útiles y a otros existentes. No tendría sentido una señal de tránsito si no estuviéramos co-implicados en un *mundo-con-otros*. La tablilla de un automóvil indica existentes que lo poseen, existentes que manejan el Estado, existentes que son policías, etc. Un traje señala al sastre, pero también la aguja, el hilo y el cliente. El mundo de útiles, por eso, es un mundo que se agota en su relación instrumental con el existente y, además, es un *mundo con los otros*, o *comundo* (*Mitwelt*). En cambio, el *Dasein* no se agota en su relación con los útiles; queda siempre abierto y, por eso, puede seguir ampliando su mundo. Y su inteligibilidad utilitaria, el hecho de que los existentes se manejan en él, implica una común comprensión de ser, un *co-ser*, que todos entendemos, porque cada uno de nosotros no es sólo *con-sigo*, sino también *con-tigo*. Los demás no me son extraños, como si previamente existiéramos y, *luego*, firmáramos una convención de mutuo conocimiento; los demás son *con-migo*.

Ahora bien, saben ustedes que, para Heidegger, el ser-en-el-mundo definía su noción de inherencia por la preocupación; el *ser en*, del ser-en-el-mundo, significaba estar preocupado, comprometido. Ahora nos encontramos con otra cosa: con que el *Dasein* implica, además del ser-en-el-mundo, el *ser-con-los-otros*; ser *Dasein* es existir en relación constitutiva con otros *Dasein*, con otros existentes. Y así como la inherencia en relación al mundo era la preocupación, la inherencia en relación a los otros será la *solicitud* (*Fürsorge*). En la pri-

mera, el *Dasein* se preocupa de las cosas; aquí se cuida, se ocupa con los existentes.

Una de las formas más comunes en que se manifiesta esa presencia del otro, como ser *con-migo*, es la revelada en lo que Heidegger llama el ámbito del impersonal o del anónimo: el ámbito del *se*, que, por otra parte, pertenece a la vida inauténtica. La presencia y la relación constitutiva con los demás, en este caso, se transforma en la tiranía de los demás y la vida personal se vierte, hacia fuera, pues el *Dasein* se ajusta, no a la estructura propia de su ser, sino a la imagen de su nombre que circula en la cabeza anónima de los otros. Es la tiranía de *don Nadie*, de cualquiera; del oscuro e irresponsable *se dice, se hace, se opina*. Como nadie es responsable de eso que se dice, nadie lo dice desde sí mismo, y, sin embargo, todos lo repiten en una cadena sin fin. La calumnia es quizá su momento más dramático, porque el destino mismo del auténtico *ser-con-los-otros*, sostenido por la lealtad profunda, el amor total y la conciencia de una solidaridad esencial, es corroído hasta el corazón de la existencia. Por eso, la existencia queda esclavizada a formas oscuras y es horadada y vaciada en el viento de la palabra, que ha perdido su contacto con las cosas: es horadada y vaciada por la invasión de la publicidad, que caracteriza a la murmuración. Cada existente debe dar cuenta de su vida, entonces, ante el tribunal de esa publicidad, y queda prohibido y condenado el secreto, la ternura de la intimidad, la personalidad profunda que se alimenta en las tierras escondidas de la consciente y lúcida soledad del amor. Todos nos perdemos en el *uno* colectivo, que no debe entenderse como el ser-con-los-otros en una abierta fraternidad, en una militante caridad humana, sino como la forma en que se consuma el olvido de sí mismo y la grandeza de la existencia que a sí misma debe construirse. Aquí no soy yo quien sufre o se alegra, quien experimenta las simples experiencias de la vida, sino que se alegra *uno*, *uno* está triste, a *uno* que es nadie, le acontece el existir. Cada uno quiere abandonarse en lo innominado, y a cambio de su ser profundo, de su irrepetible consistencia, que entrega a la banalidad corriente, recibe cierta seguridad y tranquila certidumbre: la seguridad y la paz de lo que no es, de lo que vela y oculta la dramática condición de la existencia, nacida en la finitud y llamada para la muerte *(Sein zum Tode)*. Precisamente, aquí, ante

eso puede decirse que todo conocimiento es interesado, en el sentido de *inter-esse, está en el ser* del existente, como preocupación.

Y así pasamos a la segunda cuestión en nuestro análisis del *in-der-Welt-sein.* Primero preguntamos qué debía entenderse por el *estar en,* y contestamos que el estar en, era una relación intencional de cuidado, de preocupación. Ahora queremos saber qué debe entenderse por el *mundo,* a que se refiere ese *estar en,* y debemos responder que *mundo,* primero, al que se refiere el estar-en-el-mundo, es *mundo circundante.* El mundo circundante es el horizonte de lo que *está a la mano,* de lo que el *Dasein* usa manualmente —*die zuhandene Welt*—. La preocupación esclarece los existentes en bruto, elevándolos a una unidad compleja de relaciones instrumentales, y de los sentimientos, pasiones, ideas que nacen en tales relaciones determinadas por el proyecto. Pero no debe pensarse que la *preocupación* crea instrumentalidad, en cuanto instrumentalidad de un mundo que antes ya existiera. Hay que corregir esto y pensar, más bien, que simultáneamente, la preocupación y el mundo circundante, como mundo de útiles, son creados a una por la unidad ontológica, *in-der-Welt-sein.* Ser en el mundo quiere decir existir preocupándose y fundando, fundándose, un mundo de útiles. Éste es el mundo inmediato, la primera idea del mundo de Heidegger, que no coincide, con respecto a sus relaciones de proximidad o lejanía, con el concepto de mundo espacial. El mundo se funda *cualitativamente* en las preocupaciones, y, según las preocupaciones, lo que está cerca espacial o métricamente, puede estar lejísimos en el orden existencial. Un diplomático vive su mundo circundante en Formosa o Corea, a veces, y no conoce lo que pasa a la vuelta de su casa. *Donde está mi corazón, estoy yo y está mi mundo.*

Sin embargo, detrás del *actual* mundo de útiles, con el cual se encuentra *engagé* el existente, hay siempre un horizonte de posibles ampliaciones para las tramas y proyectos de la preocupación. Éste es el segundo concepto de mundo, no como *Umwelt,* mundo circundante, sino como mundo en sí; es el mundo *qua* mundo. Por eso, la última caracterización del mundo, en cuanto integrante del todo, *ser-en-el-mundo,* es su constituirse en un posible *campo de juego,* de expansión y movimiento, para la trascendencia de la preocupación. Hay un mundo como tal, detrás del mundo inmediatamente circundante, por-

que la preocupación puede seguir ampliando sus proyecciones, puede seguir expandiendo y organizando el mundo en círculos cada vez más amplios. El mundo no es, tampoco, una suma de los objetos, ni resulta un efecto posterior a la preocupación. Cuando se da preocupación, *ya se da mundo*. Más aún: cada vez que hay un existente, un *Dasein*, ya hay preocupación y ya hay mundo en dos sentidos: como *actual mundo ambiente* y como *posible horizonte de la preocupación*. Esto impide que se piense en un punto de partida; de cualquier parte y en cualquier momento que se parta, *el mundo ya está puesto*. En síntesis, mundo no es un mundo aislado, es mundo del *ser-en-el-mundo*, que implica el *Dasein* y la preocupación.

Pero hay más: existir, para el hombre, es mundificar y mundificar es el único modo de existir correspondiente al hombre. Mundo y *Dasein* son dos caras de un mismo plexo existencial, de un mismo impacto ontológico; tal plexo y tal impacto se llama *ser-en-el-mundo*.

Por último, antes de pasar a la caracterización del ser que está en el mundo, conviene aclarar que la mundanidad del hombre no se refiere a un mundo material, al concepto mundano de mundo que se opondría a la idea cristiana de la existencia trascendente —por ejemplo, en relación con la inmortalidad—. El mundo, como categoría implicada en el ser del hombre, es simplemente el horizonte de su relación *ad aliquid*, hacia el horizonte de la preocupación. En sus últimos trabajos, Heidegger ha dicho, inclusive, que mundo debe entenderse como la patencia, el ámbito donde alumbra el ser. *Welt ist die Lichtung des Seins* —el mundo es la iluminación del ser, son sus palabras—. (Nosotros pensamos, por eso, que estas afirmaciones finales, en las que se define el *in-der-Welt-sein*, como la *apertura*, como la disponibilidad del existente, por la cual el ser se revela, requieren una extraordinaria responsabilidad intelectual desde el punto de vista crítico. Para el punto de vista de los principios cristianos y aun tomistas, así, nosotros no podríamos decir, ahora, si las últimas posiciones de Heidegger no abren un diálogo cuyas definitivas consecuencias son imposibles de prever; no podríamos decir si Heidegger no es, en verdad, un auténtico filósofo del ser.)

Finalmente, de nuevo en nuestra cuestión, y con referencia al existente, al *Dasein*, que es en el mundo; con referencia al tercer término de la relación integradora, que estamos analizando, hay que ver lo

propia abertura, al nivel de mi ser en que todo se revela. Esta interpretación, como actividad básica, existencial, es el *pro-yecto*. Interpretar quiere decir abrir líneas de sentido, tenderme desde mi estar aquí, hacia el auto-despliegue de las posibilidades que constituyen ese estar aquí.

Lo que Heidegger quiere decir, en el fondo, es que esas cosas que nosotros hacemos diariamente, comprender, entender, *hacerse cargo, situarse*, no son cosas que pueden o no ocurrirle al hombre. Significa que el existente, al existir, *tiene que* interpretar, de algún modo, su existencia; tiene que instalarse en ella. Puede definirse la interpretación como el proyecto existencial que cada uno lleva consigo. Inclusive el no querer tener un proyecto, es ya tenerlo. Por ella, por la interpretación, pongo por delante mi programa de vida y lo que soy, en cada momento, lo que voy siendo, depende de mi atornillamiento temporal *en el* proyecto. Pero el proyecto no debe pensarse como un plan preconcebido de carácter racional. Existir *es* proyectarse, tenderse desde el ahora y el aquí, hacia adelante; *abrirse paso*. Aquí se fundamenta lo que dice Heidegger cuando sostiene que la metafísica es un acontecer esencial al humano destino. Filosofar es interpretar, e interpretar es existir. Por eso habría tantos modos de interpretación como modos de existencia. La interpretación y, de allí, la filosofía, no son disciplinas al modo corriente, no son ciencias al modo corriente; son *asuntos míos*, son *mis asuntos* fundamentales, en orden al ser que debo edificar; y sólo desde mi ser puede tener sentido la filosofía —para Heidegger—. Por eso sostiene que ninguno de los sistemas filosóficos, en cuanto tales, tiene valor para revelar el sentido del ser, pero todos tienen valor en cuanto todos son modos de ser, posibilidades concretas del ser, acaecimientos de la interpretación. No tiene valor de verdad, desde este punto de vista, aquello que un sistema filosófico dice del ser, *pero tiene valor de verdad, como revelación y patencia, el hecho de que diga cualquier cosa*. (Cfr. Stefanini, *L'existencialismo di M. Heidegger.*)

En síntesis: interpretación quiere decir *hacerme cargo* de que *me encuentro en*, y *encontrarse en* significa *estar en una situación*, y estar en una situación es *ex-sistir, ser-en-el-mundo*. Si se fijan bien, ustedes verán el encadenamiento de todo el sistema: ser en el mundo, encontrarse en, interpretación.

Tenemos, pues, en nuestro intento de llegar a la última raíz del *Dasein*, dos momentos dialécticos descubiertos: la encontraneidad y la interpretación. El tercer momento es lo que Heidegger llama *die Rede*, la discursividad. Podríamos decir: primero tengo el sentimiento de mi estar en mi propio aquí y ahora (encontraneidad); después me interpreto en cuanto me hago cargo de mi propio descubrimiento, según distintas posibilidades asumidas por mis proyectos (interpretación), y, por último, *expreso*, manifiesto la interpretación, en cuanto tengo conciencia de que estoy aquí y ahora y de que lo estoy, interpretándome. Claro, la discursividad del existente, como modo de hacer explícita la interpretación, no debe entenderse racionalmente. Discursividad implica *expresión*, presión del *ex*, presión desde el *ex* en que ya siempre estoy, y que se manifiesta no sólo en una filosofía erudita, sino en los modos más simples del obrar. Si frente a la mole de un cerro abrupto me detengo unos minutos, calculo mis fuerzas y mis posibilidades y luego me pongo en marcha por determinado camino, el ponerme en marcha es un modo de *expresar* mi interpretación: *que éste era el mejor camino*. E implica todo el complejo de que venimos hablando; implica encontrarme ante el ser, ante una abertura del ser, *yo en el afrontamiento de la montaña;* implica que me hago cargo de este afrontamiento, que asumo posibilidades y me abro a ellas; implica que pongo en obra la interpretación al desatar la marcha. Pero si no inicio la marcha, si con un gesto de desaliento me declaro vencido, también *expreso* la interpretación y me hago cargo de la circunstancia. Es la *Aussage*, ex-presión, como situación mía determinada por el *dar sentido* que la interpretación implica y que se prolonga luego en expresión y discursividad. Por eso hay que indicar como sus manifestaciones los gestos, la mímica, etc., y al fin, el discurso.

La discursividad, por eso, sea escrita, hablada o actuada, expresa simplemente lo que *soy* como proyecto, como despliegue de proyecciones. El *Dasein* es *proyecto* y como el proyecto es expresión, la expresión menciona lo que el *Dasein* es. Por eso puede afirmarse: *digo lo que soy, y ad invicem, soy lo que digo.* Si digo la verdad, *soy* la verdad, su patencia y revelación: *si* mintiera, *soy* la mentira, el ocultador del ser que como *alétheia,* vedad, es en el hombre donde

la muerte, se alcanzan las últimas consecuencias de esta actitud. Nadie quiere la muerte propia, la muerte que ha construido con su propio vivir; todos *se* mueren de muertes comunes. Y como la muerte no es el fruto de la vida, la maduración y la autoconciencia de la finitud, si bien todos constatan que, *hasta ahora*, nadie ha podido romper la malla de ese destino, cada uno, por su cuenta, piensa que *se* muere, pero que, mientras tanto, *vamos viviendo como se puede.*

El fundamento último del Dasein. — Hasta este momento, en nuestro intento de aproximarnos a la estructura del existente, para encontrar el sentido de su ser, hemos afrontado la tarea de describirlo en la relación con su contorno existencial, en su *entourage* con el mundo y con los otros, pero no nos hemos detenido en el intento de penetrar hasta la médula misma de su constitución. Ahora que sabemos, pues, lo que significa *ser en*, lo que significa *mundo* y qué es la existencia del hombre como *existencia-con-otros*, vamos a retroceder otro paso. Intentaremos sumergirnos en el fundamento mismo del *Dasein*, al hilo de De Waelhens y sus comentarios. (Lo aclaramos de nuevo, el pensamiento de Heidegger no es un pensamiento que marcha hacia arriba o hacia afuera; toda la meditación heideggeriana es siempre un retorno, un regreso, una marcha hacia abajo; desde cada posición que se conquista no se dan pasos hacia adelante; por eso, se dan pasos hacia atrás. Esto es lo que ha visto con claridad Nimio de Anquín en su luminoso ensayo *Ente y ser*, en *Arqué*, n.º 1.)

El primer problema, así, si hemos de intentar una captura que resulte decisoria para descubrir la estructura del *Dasein* o existente, es saber qué significa, en su raíz, el *da*, el *ex* del *Dasein*, del existente. *Da* y *ex*, deben traducirse como *ahí*, como el *être là*, el estar ahí, e implican una emergencia, una *patencia*, una presencia que me pone a mí mismo en este insoslayable minuto actual en que *ek-sisto.*

El *da* o *ek* es como la proa, la quilla de este navío existencial que soy: ella, la quilla, corta el agua; ella une al navío con lo que el navio no es y de lo cual, sin embargo, recibe su sentido. El *da*, el *ek*, es como ese sentimiento de oposición, resistencia y descubrimiento simultáneo, que experimentamos una mañana cuando la brisa nos azota el rostro y *sentimos* el rostro, su perfil, su plenitud delineada por el viento que le hace frente. Por eso el *da*, el *ek*, como

nivel de mi abertura, de mi disponibilidad, da origen a un primer sentimiento que es lo más hondo en materia de sentimientos existenciales, para Heidegger: da origen a la *Befindlichkeit*, que traduciríamos, bárbaramente por cierto, por *encontrancidad*. Es la oscura y lúcida constancia del encontrarme, del descubrirme sostenido en la punta de una ola: la ola del existir. Encontrarme, sentir que me encuentro, a cada minuto, como emergiendo a la existencia, es el hacerme cargo del punto en que ahora estoy, mientras avanzo en la existencia y voy construyendo la existencia misma.

En tal sentimiento, que no es racional, sino que denuncia un *estado* existencial, se muestra la precariedad de aquella existencia, en cuanto la *encontrancidad* me sugiere que he sido arrojado a una situación no elegida por decisión propia, y desde la cual estoy en la inapelable obligación de asumir mi destino. El saber de mi ser arrojado, de encontrarme siempre, *ya existiendo*, como una situación que está en mi cimiento mismo, es lo que Heidegger llama la derrelicción, la *Geworfenheit*. Y, en ella, tomo los límites de la finitud —mis propios límites—. El sordo y luminoso llamado de la finitud, que funda la trascendencia, porque es finitud abierta, dócil al ser que la llama, habita en tales honduras. Y es por aquí por donde el último Heidegger, por reflexiones ahondadas quiere encontrar los caminos que permitan la *Überwindung* de la metafísica: la superación de la metafísica por una vuelta hacia el abismo existencial donde el pensar, como revelación del ser, tiene su fundamento. La facticidad del estar arrojados, pensamos nosotros, debe ser aquí el trampolín, la situación límite, que introduzca, como contragolpe, "lo abierto" de la trascendencia.

Pero la *encontrancidad*, como la primera característica del *Dasein*, se continúa con una segunda: lo que Heidegger llama el *Verstehen* o la *interpretación*. En cuanto estoy y me encuentro emergiendo en la existencia, para proseguir en ella, para permanecer en su nivel, necesito, todos los momentos, tender líneas de interpretación, interpretarme yo mismo e interpretar mi contorno. La condición del hombre es *encontrarse ya en*, pero el encontrarse *ya* es una interpretación, un hacerse cargo de sí mismo, un verse a sí mismo. Y para verse a sí mismo, para *verme*, necesito proyectarme desde el *ex*, desde el estar aquí, en sucesivos *coups de sonde*, en sucesivos sondeos a mi

alternativa: o el ser se reduce a la nada irracional o, si se pone a Dios, la existencia es divina. Sería el panteísmo existencial. Cierto: Heidegger sostiene la finitud de la existencia, pero las cosas empeoran. Tendríamos, entonces, lo divino en la finitud; la finitud en lo absoluto.

b) Que son inaceptables, a pesar de su belleza, a veces sorprendente, los fundamentos metódicos utilizados por Heidegger. El *encontrarme en*, por ejemplo, como una pura facticidad puntual, que no me reenvía a instancias significativas, más allá del existente mismo, es una simple violación del principio de razón. Querer detener a la inteligencia, cuando intenta el paso desde esa situación que no ha elegido —en lo que Heidegger acierta—, hacia la instancia de un ser absoluto, que rompe la presencia de la facticidad, es un intento *no viable*, porque contradice el propio sentido de la interpretación heideggeriana. Interpretar es fundamentar, pero fundamentar es buscar el ser, la razón de las cosas, aunque no se entienda esta razón de modo racionalista. La inteligencia, el *Dasein*, tiene derecho a interpretar siempre, y su interpretación se mueve sobre aquel principio. Por eso el *Dasein*, cuando procede con limpieza, es llevado por la interpretación a poner un fundamento más hondo que el simple encontrarme aquí. El fundamento más hondo es Dios, inevitablemente. De aquí que, en todo existencialismo auténtico, como el de Kierkegaard, por ejemplo, *Dios es la casa donde el hombre habita.* Si el *Dasein* no quiere, filosóficamente, abrirse paso en esta última encrucijada y entregarse a Dios, entonces su filosofía y su interpretación rematan en el absurdo, porque se impide su vínculo existencial con Dios. La humanidad salvaría la verdad, aquí, porque sólo la verdad nos hará libres. Sin olvidar que *alguien*, no una idea, pudo decir: *yo soy la verdad.* Ser, verdad, libertad, no son sino el nombre de *Uno* a quien toda palabra con sentido menciona.

Que al final encontremos, también a Heidegger, pronunciando su nombre, sería el mejor destino que podríamos desear al esfuerzo, a la agudeza, a la originalidad de su inteligencia.

La verdad es que tal encuentro puede quizá postularse con la cosa, con la "cosa" del pensar, *die Sache des Denkens*, entendida por tal el ser mismo, pero no con la "idea" de Dios. Sin duda; podríamos

esperar que Heidegger pronuncie ese nombre, aunque de ningún modo podría llevar las connotaciones que ha recibido en la historia de la metafísica. Precisamente la historia de la metafísica, para Heidegger, es la historia de un olvido: el olvido del ser. La metafísica ha olvidado el ser, que se muestra y se oculta en la *alétheia*, en la verdad presocrática. Ha olvidado que en la alétheia hay dos momentos: el momento de la visibilidad y la mostración y el momento del ocultamiento y del olvido. Es decir, ha olvidado el propio olvido del ser, dando origen a la historia del nihilismo. ¿Cómo ocurre ese extravío? Por la posición del *eidos* en lugar del ser. El *eidos* es sólo la visibilidad del ser, cuando se visibiliza en un proyecto de dominio y empuñamiento. En el fondo, el *eidos* es la posibilidad de asir lo en sí mismo inasible que por eso queda fuera. La historia de la metafísica es, por eso, la historia donde se explicitan las posibilidades visibles y empuñables del ser, reducido a la voluntad de dominio. Y tiende, necesariamente, a una combinatoria universal donde esas posibilidades se van haciendo patentes y quedan a disposición del proyecto dominador. De allí que la metafísica concluya su camino en la ciencia, la técnica, la cibernética. La metafísica, al olvidar el ser y quedarse propiamente con el *eidos*, con lo que se queda es con el ente y pierde de vista el ser. Sin duda, no hay ente sin ser, pero el ente no es el ser, ni el ser se resuelve en el ente. El mostrarse del ser en el ente, ocultándose simultáneamente, constituye el acontecimiento radical, la *Ereignis* que funda las épocas de la historia y da origen a la historia ontológica como destinación del hombre y del mundo, finalmente determinados por el ser.

El ser se muestra en la palabra, a la que Heidegger llama *das Haus des Seins*, la casa del ser: específicamente en la palabra del poeta. El ser se refugia en el *ethos*. Sin embargo, del ser no se puede decir *qué* es, sino simplemente que hay el ser. Está allí, siempre revelado y siempre oculto por el ente. Por eso, con insistencia en el sentido de la expresión alemana Heidegger dice *es gibt des Seins*, que se puede traducir por "hay el ser", pero que mejor se dice en la traducción literal "se da el ser". La inefabilidad del ser, la inasibilidad del ser, conducen finalmente a resolver la palabra en el silencio. Por eso Heidegger, en algunos trabajos, escribe la palabra *Seyn* y

logra su epifanía. Y la verdad debe entenderse como el acto de hacer lugar, de exponerse y consentir en el ser. La verdad es la libertad. (*Sobre la esencia de la verdad,* hay traducción castellana de Humberto Piñera Llera en *Revista Cubana de Filosofía,* n.° 10.)

Por eso, cuando las palabas echan sus raíces en la pura autenticidad de mi derrelicción, en mi *da,* en mi *ex,* como apertura y disponibilidad, cuando señalan la auténtica patencia y presencia de lo que mi interpretación dota de sentido: cuando des-cubren la realidad, son poéticas, dadoras de ser e inteligibilidad. De allí que la poesía no sea creada por el lenguaje; el lenguaje es creado por el poetizar que nombra el ser auténtico —mi abandono, mi soledad, el misterio que me constituye—. En el poetizar resuena, entonces, la pacífica y profunda tonalidad del heroísmo, del coraje o del amor. Sus palabras fundan el mundo, porque son la ex-presión fundamental; expresan la interpretación que bucea en mi existencia, en mi estar aquí y ahora, *siempre ya,* condenado a un destino que debo construir con mis manos. Cuando el existente cae en el dominio de lo inauténtico, en cambio, el discurso no es poesía, es cháchara, charlatanería; la palabra, en lugar de transparentar el ser, lo oculta y lo encubre.

En el mundo de la inautenticidad todos se ríen del creador, del que está solo y quiere vivir en esa inhabitable experiencia que, sin embargo, no podemos eludir si queremos ser hombres; si queremos ser lo que somos: posibilidad. Quienes se ríen del creador sostienen que todas las cosas y las palabras son siempre las mismas y que no hay nada nuevo bajo el sol. Cuando se les pregunta por el qué de las cosas, responden que son así porque así se dice. En cuanto la existencia ha perdido todo contacto con su propia profundidad, tiene razón la inautenticidad; ya no queda nada detrás del puro viento de las palabras. Cuando toca su límite, la inautenticidad alcanza su más terrible poder de ocultamiento, pues al querer olvidarse de su propio vacío, se olvida de nuestro pasado y de nuestro futuro. El olvido, entonces, se tiende sobre lo tradicional, sobre la labor del existente y nos desligamos de la historia; nos olvidamos de nuestra condición, de que estamos aquí arrojados y solos y nos olvidamos del único porvenir que nos hace frente: la muerte que nos envuelve y nos espera.

¿Sería posible superar, en Heidegger mismo, la clausura que cubre al existente como un velo y abrir los caminos de una trascendencia auténtica, abierta hacia el ser y, por eso, también hacia *su* ser? Sin poder contestar a esa pregunta, por ahora, aunque creemos que sus últimos trabajos evidencian esa posibilidad, creemos haber conquistado nuestro objetivo. Queríamos mostrar que lo que Heidegger buscaba era una ontología general; que como primer paso esa ontología debía resolverse en ontología fundamental o analítica de la existencia; que, finalmente, en la analítica de la existencia, se veía claro que el filosofar no era un acaecimiento fortuito para el existente. Y lo hemos visto, el filosofar no es sino la interpretación, el abrirse paso de la existencia hacia la realización de sí misma, aunque la realización de sí misma, por ahora, se cierre con la afirmación de la muerte.

Podríamos ordenar, en síntesis, la exposición y las conclusiones, por eso, en el siguiente cuadro, que haría más o menos evidentes varias cosas:

a) Que Heidegger hace la analítica existencial, no como objetivo final, sino como paso a la ontología general. La cuestión sería saber si, puestas las bases que Heidegger pone, es posible pasar a esa ontología general. De primera intención parecía que no, pues todo lo que hay de ser, resultaría puesto por el existente como proyecto. El hombre, así, no podría capturar un sentido de ser, válido en general, sino en cuanto pro-yectado por él mismo. Ésta era la objeción que se ponía corrientemente. Pero en los últimos trabajos de Heidegger se ve claro que el proyecto no significa creación de ser, sino descubrimiento. Cada uno se abre al ser, en la libertad, y su proyecto sería *personal*, porque el ser descubierto sólo lo sería en determinada abertura, pero sin embargo *objetivo*, proque el hombre resultaría el lugar de emergencia de un ser que lo trasciende.

De todas maneras, sin desconocer las posibilidades de encontrar en Heidegger una actitud muy próxima a ciertas tesis centrales de la metafísica clásica, por ejemplo, su concepción del hombre como patencia del ser, y la idea del hombre como *imago Dei*, en el cristianismo, hay diferencias que parecen insalvables. Ejemplarmente, ocurre con la idea de esencia y existencia. Si la existencia no supone —*a simultaneo*— una esencia que la contrae y la limita, tendríamos esta

se justifica y explica en base a ciertos principios extraídos de la filosofía?

Nuestra respuesta es clara: no creemos que el marxismo sea una filosofía sin más, al modo corriente de entender la filosofía. Para nosotros, el marxismo está cargado de significaciones y esquemas de origen religioso, cuya trasposición al orden racional los transforma en *poderosos elementos míticos*. De allí su extraordinaria fuerza activa, su poder aglutinante, su potencia mesiánica.

Tratemos de probarlo con la exposición y el análisis posterior de sus tesis principales.

1.° Para Marx, no sólo de formación hegeliana, sino hegeliano hasta el fin, Hegel tiene razón: la realidad no es una cosa, es un proceso dialéctico de negaciones. Es decir, todo lo que existe, *tesis*, se autodespliega en su opuesto, *antítesis*, y luego se reúne con ella en un nivel más alto, *síntesis*. En el hecho de que el desdoblamiento es interior a la cosa se funda la que llama Lenin ley de la *autokínesis*; en las oposiciones, la que se califica como ley de la negación de la negación; en el paso a un nivel más alto, la transformación de la cantidad en cualidad. Pero Hegel no tiene razón, agrega Marx, al decir que tal proceso tiene por fundamento a la idea; su fundamento es la materia. (Que, a pesar de todas las precauciones, especialmente de Lenin, sigue siendo siempre, en el marxismo, una *cosa metafísica* lo que implica su carácter mítico, pues nada metafísico, si lo hay, puede ser una cosa.)

2.° Tal idea procesual debe aplicarse a toda la realidad: a la naturaleza, por un lado (Engels), pero a la historia de modo fundamental (Marx). Ahora bien, en el hombre concreto; esto es, en los hombres que forman la sociedad, el equivalente de la materia, como fundamento, son sus necesidades, originadas todas en las de carácter material. Para satisfacerlas, también dialécticamente, el hombre actúa (trabaja). Esto supone: que el hombre no posee un ser, el hombre es construido y se construye por la evolución a partir, siempre, de un estado indigente. Por eso, puesto frente a la naturaleza, actúa sobre ella y produce la obra, el *opus*, con la cual debe atender esas necesidades. La obra es una síntesis dialéctica en que el hombre se autoenajena. Pero, en la sociedad primitiva, idílica e ingenua, donde el

hombre sólo trabaja para sí mismo, la obra es reconquistada por el consumo directo y la autoenajenación desaparece.

3.° Hay un momento en que tal proceso homogéneo y autónomo del trabajo se fractura. Ese momento se origina en la especialización que produce el comercio y la propiedad. Un aspecto decisivo de la especialización es que separa el trabajo manual del trabajo intelectual. Aquí el hombre empieza no a trabajar para sí: *trabaja para otro,* para el mercado o para el propietario, y, en lugar de rescatar su obra, recibe un salario o su equivalente (comida, vestidos). Así se inicia la explotación del hombre por el hombre, que establece la sociedad de clases, pues la anterior no lo era; todos eran propietarios, todos eran trabajadores. Su obra ahora se enajena definitivamente; se exterioriza sin posibilidades de rescate y, en sí misma, empieza a cristalizar como una realidad subsistente. Con una consecuencia enorme: como el trabajo *es* el hombre, *cuando se aliena el trabajo se aliena el hombre.*

4.° El trabajo enajenado o alienado origina la división de los hombres en clases, dijimos: la que posee los medios de producción y la desposeída; una compra, otra vende trabajo. Es decir, los explotadores y los explotados, porque, al fin, en cualquier sociedad que sea, nunca se paga lo que el trabajo vale. Lo que se paga equivale al mantenimiento de la fuerza de trabajo, nada más. Y la diferencia entre esto y el valor real del trabajo, es lo que Marx llama *plus valía,* el mayor valor, con el cual se queda el dueño de los medios de producción. Por eso, dirá Marx, no hay ni existe *el hombre* —y aquí tiene razón Feuerbach—: hay *el hombre social,* el todo yo-tú; pero tampoco hay el hombre social, así, a secas —y en esto se equivoca Feuerbach—; *lo que hay es el hombre ubicado en una clase.*

5.° La cristalización del trabajo enajenado y su división intrínseca en trabajo intelectual y manual, da nacimiento a poderes terribles: el Estado, el capitalismo, las ideologías, como instrumentos de las clases explotadoras o como compensación ilusoria de la enajenación. El trabajador, que ya no maneja ni dispone del producto de su trabajo (que no cura la objetivación cumplida naturalmente en la producción de la obra, por el rescate alcanzado en el *uso*), pues se mueve según leyes de juego propias de la mercancía; leyes que no conoce ni puede cambiar, imagina poderes sobrenaturales extraños que actúan sobre la sociedad y la gobiernan. Ahora las ideas marchan por un

luego la tacha con una cruz. La tachadura quiere decir que el ser en sí mismo trasciende siempre, los cuatro brazos de la cruz quieren decir que el ser se resuelve en el Cuarteto. El cuarteto son el Cielo, la Tierra, los mortales y los inmortales. El ámbito que los une es el ser, el *zwischen*. Finalmente parecería que inclusive esta determinación es insuficiente. El ser es la *Gegnet*, el paraje del pensar, su paradero. Podríamos decir el telos al que apunta el pensar, pero la palabra telos indicaría una intencionalidad antropomórfica. ¿Qué es, pues, la *Gegnet*? Heidegger la llama "die freie Weile", el tiempo abierto, "die freie Weite", es abierto espacio. Frente a ella, frente al ser, ¿qué podemos hacer? Nada; simplemente esperar, *warten*. Esperar y estar disponibles para acceder al ser, para ser en ese acceso. Esa es la tarea del pensar cuando ha terminado la historia de la metafísica, cuando vivimos inexorablemente el fin de la filosofía; cuando la filosofía ha llegado a su acabamiento, a su cabo, no porque haya fracasado, sino porque se ha cumplido y realizado en la ciencia, en la técnica, en la cibernética.

Ahora sólo queda esperar, esa es la tarea del pensar.

Lección XXIV

EL MARXISMO

Estamos ahora en lo que podíamos llamar nuestra última lección. El haber llegado al final del camino parecería significar que hemos agotado nuestro tema. Pero nuestro tema es inagotable. En primer lugar, hemos querido hacer una introducción a la filosofía fundada en el ejemplo concreto de los modos vivos en que ella ocurre; de los modos en que ocurren las filosofías o la filosofía vigente: tomismo, espiritualismo, fenomenología, filosofía existencial. ¿No habría, fuera, otros modos vivos de filosofar? Por cierto que sí, por lo menos en cuanto a la pretensión, si no en cuanto a la realidad. Pensemos en el positivismo científico, esa especie de herencia metodológica que domina el campo de la ciencia y cuyo horror por la metafísica formal no le impide ofrecernos siempre de nuevo una larvada metafísica llena de ingenuidad y buenas intenciones. (Esos que concluyen en que no hay alma, en que no hay Dios y quieren que nos alegremos, como diría Pascal.) O pensemos en la frialdad del positivismo lógico y en su regla de oro frente a todo lo real, a todo lo que existe, a todo lo que nos importa: *Je m'en suis séparé.*

Pero, además, queda algo más grave. No hemos dicho sino unas palabras sobre el marxismo. El marxismo, ¿es una filosofía? ¿Es filosofía propiamente dicha o es una *Weltanschauung* con ciertos momentos filosóficos? ¿Será, en el fondo, sólo una teoría política que

mos ciertas palabras que pasman en este contexto: *Mi verdad os hará libres*. Hasta ahora los hombres han sido esclavos de la necesidad, después los hombres la dominan y gobiernan. ¿Qué significa esto? ¿La dialéctica se suspende luego de tal salto a la libertad? Porque se afirma que la libertad sería un estado definitivo, que por eso, con ella *comenzaría* la historia del hombre, la verdadera historia de su felicidad. Pero si nos atenemos a las exigencias de la dialéctica, resulta que todo estado debe dar su opuesto y que un régimen de la libertad debe autoenajenarse en otra forma de la necesidad; si no da de sí su opuesto, se niega la ley misma que ha permitido a Marx conceptualizar el proceso de la historia. Sin embargo, ¿tiene sentido práctico hacer tal objeción al marxismo? Lo tendría si el marxismo fuera fundamentalmente dialéctico, pero el marxismo es *fundamentalmente mesiánico.*

Por lo demás, hay el problema de Hegel. Por cierto, se dice muy fácilmente que, con Marx, la dialéctica, que caminaba cabeza abajo, fundada en la Idea, es puesta sobre los pies y se la funda en la materia. Pero una materia que se autodespliega en oposiciones, evoluciones y mutaciones físico-químicas, luego en otras biológicas, finalmente en la conciencia y la libertad, ¿qué es sino la misma Idea a la que se ha puesto otro nombre? *Res, non verba.* Lo que importa es la cosa, no la palabra.

Finalmente, queda la filosofía. Es verdad que los marxistas ortodoxos quieren mantener su independencia a todo trance, pero la solución es problemática con los textos de Marx. Para Marx hay una forma filosófica que no es sino ideología, es decir, producto de ciertas relaciones de clase. En este sentido, toda filosofía sería relativizada de hecho y nada significaría fuera del proceso dialéctico de la enajenación en clases. Pero como al final hay una clase que quiebra el proceso, que reconquista el ser del hombre, que reúne su esencia (el hombre autónomo) con su existencia (el hombre alienado en las clases), el pensar de esa clase redentora se identificaría con ella y superaría el momento ideológico, por cierto. Se suprimiría el filosofar como ideología. Pero también se suprimiría la filosofía sin más, porque las ideas ya no andarían por una parte y las cosas por otra. La filosofía sería un momento en el proceso del trabajo productor de cosas. Es decir, no habría simplemente filosofía.

La dialéctica de Hegel era correcta, repetimos, pero alienaba la filosofía en una idea abstracta. Todo el ser, por eso, era transformado en filosofía; esto es, en autoconciencia de la idea. La cuestión es que, para rescatar su alienación, no se trata de reducir todo el ser a la filosofía, sino toda la filosofía al ser. Tesis muy profunda, en verdad, pero que se banaliza tan pronto recordamos que el ser, aquí, no son sino los elementos materiales de la realidad.

Así, la filosofía, en cuanto tal, ya no tiene sentido. La filosofía, cuando más, deviene una apologética: *una cosa alienada,* pues su objeto no está en sí misma, su objeto es defender y justificar otra cosa: la política. Recordamos que, por eso, por defender otra cosa que sí misma, la Revelación, en el cristianismo, la apologética no es filosofía, es apologética no más.

Por otra parte, la verdad no es una cosa que el hombre descubre, no es *a-létheia;* es algo que el hombre hace. Y la verdad misma del marxismo no es la teoría marxista, como alumbramiento del ser, es la praxis política que actúa y crea su objeto. De allí que la filosofía sea partidista, que el proletariado encuentre en la filosofía sus armas espirituales y la filosofía encuentre en el proletariado sus fuerzas materiales. Se trata, pues, de un pensar *engagé* en el menos filosófico de sus sentidos: una filosofía militante, de *milites,* soldados, que no quieren persuadirnos de la verdad: que nos vencen y nos la imponen, si pueden.

Todo esto, para terminar, no pretende negar los aspectos positivos que el movimiento marxista puede haber traído al hombre contemporáneo; sobre todo una nueva sensibilidad para los problemas sociales y para la condición humana del asalariado. Efectivamente, el trabajo humano no es mercancía ni cosa: es el acto de una persona. Pero el valor del trabajo como acto y no como cosa o mercancía, no puede ser explicado por el marxismo. Es necesaria una teoría espiritual de la persona que muestre la radical diferencia entre el hombre y las cosas. Mientras así no ocurra, ciertas reivindicaciones marxistas serán un hecho, muy plausible quizá, pero nada más que un hecho. Y para que pasen de ser una *quaestio facti* a ser una *quaestio juris,* será necesario, siempre, superar la radical irracionalidad que hay en el marxismo: *su identificación entre materia y ser.*

lado, sin relación con las cosas, y son ilusiones; las cosas por el otro, sin relación con el fin o idea natural del trabajo, y son mercancías. El escape ideológico que aquí se cumple va del derecho a la moral y el estado, para culminar en la religión, mundo ilusorio y abstracto, del allende, producido por una sociedad que ha perdido el dominio del aquende: la flor viviente de la tierra —como dice Marx—. Por eso tiene razón Feuerbach cuando afirma que Dios no es sino la proyección del hombre; que lo real es el hombre. Pero Feuerbach sólo ve en el hombre la actividad teórica, y por eso es un hombre pasivo que no consigue anular su alienación por la simple denuncia del estado ilusorio. Hay que destruir una sociedad donde las ilusiones son necesarias, y hay que destruirla no sólo denunciando la ilusión, sino realizando la teoría en el plano de la *praxis* revolucionaria. Para eso debe aliarse el humanismo pasivo de Feuerbach con el dinamismo de Hegel. En Hegel hay la idea correcta de que la realidad es proceso; pero hay la idea incorrecta de que el proceso es ideal. En Feuerbach hay la idea correcta de que lo real son los hombres y la sociedad, pero no hay la idea dinámica del desarrollo. Se necesita tomar del idealismo su dialéctica dinámica; del humanismo feuerbachiano, su realismo. Entonces no tendremos ni un dinamismo ilusorio, ni un realismo estéril. Tendremos una teoría que capta y produce la transformación de las cosas.

6.° La tesis procesual de Hegel funciona también para el autodespliegue histórico de las clases. En una palabra: la historia de las clases es dialéctica. Toda clase, como todo ser, se autodivide en su opuesta, lo que implica una alienación, y, luego, se reconquista en un nivel más alto, curando parcialmente la enajenación. (Decimos parcialmente, aquí, porque hasta ahora no hay cura definitiva: la división en clases recomienza siempre de nuevo.) Por eso de la oposición entre dueños y esclavos surge el Estado feudal; de la oposición entre señores y siervos, el Estado burgués; de la oposición entre burguesía y proletariado, el Estado, primero, y luego, la sociedad socialista.

7.° Y es ahora cuando el marxismo agrega al mito de la materia metafísica, al mito posterior de la sociedad homogénea primitiva, el mito final, no escatológico, como algunos lo llaman, sino *soteriológico*, salvacionista. Todas las otras síntesis históricas, esclavismo, feudalismo, burguesía, *han curado una enajenación particular, una particular*

impostación de la lucha de clases. Pero el socialismo cura la enajenación en cuanto tal. Es decir, que el proletariado, último momento de la lucha dialéctica, no es un momento más de la dialéctica; es el redentor; quien redime y rescata al hombre de la enajenación en clases, y lo vuelve *al estado de naturaleza*, a la simple objetivación circular y autónoma entre *trabajo, producto, consumo*. Para que tal cosa sea posible; para que el proletariado pueda recuperar al hombre en su humanidad supraclasista, es necesario que el proletariado haya sido reducido a un nivel absoluto de inhumanidad. Porque todo lo humano le ha sido negado; porque todo su ser se ha enajenado en la alienación del trabajo asalariado; porque el trabajo ha dejado de ser acto humano, para ser cosa, mercancía; porque el proletariado "ya no tiene nada que perder" y es una especie de no hombre, puede ganarlo todo y rescatar el hombre en su totalidad. Es en la negación del ser, en el no ser del proletariado, donde se origina, o se reconquista, el ser del hombre.

Ahora, nos parece evidente, aquí, el esquema religioso sobre cuyas líneas se mueve el marxismo, cosa perfectamente explicable por su raíz hegeliana. ¿Qué cosa es la filosofía de Hegel, como concepción filosófica del mundo y de la vida? La trasposición al orden ideal de la filosofía, del orden real de la teología cristiana. Por eso, en Hegel, se identifica y se absorbe lo religioso en lo filosófico. Y ¿qué es el marxismo en relación con Hegel? La trasposición del orden ideal al orden de la materia. Por eso persisten todos los grandes elementos cristianos embebidos en las estructuras materiales de la producción. Como dice Ives-Calvez está toda la Iglesia Católica, y si no están los sacramentos, es porque no estaban en Hegel, que era protestante.

Lo veremos, sin entrar en el detalle, por cierto: primero hay en el ser del hombre primitivo, homogéneo, autónomo, pero ingenuo y confuso, aunque feliz. Luego hay una caída, la alienación del trabajo y, con él, del hombre en las clases. Al fin hay la redención, el varón de dolores de Isaías (la clase obrera) que recapitula todo el proceso, lo asume en su enajenación como negatividad total, y al redimirse no sólo se redime a sí mismo, sino que todos son redimidos y salvados por él. Y, finalmente, hay el mesianismo realizado, concreto, pues la sociedad sin clases, el comunismo, parecería romper el proceso necesario de la dialéctica, para instaurar el reino de la libertad. Recorde-

LECCIÓN XXV

LA FILOSOFÍA DEL YO-TÚ

Como tema novísimo que trasciende *todos* los modos clásicos de filosofar, prologándolos en el tiempo con la recuperación de un punto de vista que no proviene específicamente de la filosofía *stricto sensu*, sino más bien de los supuestos que subyacen a la visión hebreo-cristiana del mundo, quisiera proponer ahora un esquema sistemático de las llamadas *filosofías* del Yo-Tú. Quien las pone en marcha, a comienzos de nuestro siglo, es Martin Buber, para ser luego tematizadas en crecientes círculos de pensadores entre los cuales quisiéramos recordar dos nombres, el de August Brunner en Alemania y el de Maurice Nedoncelle en Francia. Este pensamiento, por otra parte, constituye más que un sistema de filosofía, una búsqueda, una investigación que, paso por paso, intenta, con la utilización de la tradición griega y con los elementos de *toda* la historia del pensar, poner de relieve otra imagen del mundo y de la vida de carácter estrictamente personalista. Pero aquí no se trata de una filosofía de la persona que se levanta sobre los cimientos de la filosofía del ser y, finalmente, de la physis; más bien *se* trata de lo contrario: de una filosofía del ser que tiene sus puntos de partida en la presencia real de las personas y de sus categorías constitutivas. También se la ha llamado filosofía dialógica, filosofía del diálogo, y no faltan quienes hayan opuesto cada uno de sus momentos a los momentos dialécticos de toda la filosofía vigente.

Nosotros pensamos que un agrupamiento ordenado de sus tesis esenciales podría concluir en el siguiente esquema sistemático que

ofrecemos, más que como un conjunto cerrado de conclusiones, como un horizonte de sugerencias válidas para abrir nuevos caminos a un pensar pensante.

Dicho esquema y sus tesis dicen así:

1) El pensar del Yo-Tú pone el punto de partida de la reflexión filosófica en una realidad fáctica simultánea con el hecho mismo de filosofar: la realidad intersubjetiva del diálogo, de la palabra abierta a la expresión, la comunicación y la significación; punto de partida, inclusive insoslayable como punto de partida, para quienes lo niegan, pues no podrían negarlo sin su explícita utilización. (Brunner.) Ahora, como el diálogo supone la intersubjetividad y simultáneamente la promueve (*causae ad invicem sunt causae*) hay aquí una variable prioridad que co-implica sus términos y que avanza de la intersubjetividad al diálogo o del diálogo a la intersubjetividad, para conquistar en cada uno de sus estadios nuevas dimensiones de profundidad y de sentido.

2) El diálogo, como logos o inteligibilidad común que va-y-viene, acontece, se da (*es gibt*) en la palabra y la palabra abre un primerísimo e inmediato ámbito de realidad: el *mío* y el *tuyo*, como portadores y receptores de su sentido. Es decir, Yo me abro al ser de la palabra en relación *con-tigo*, tú te abres al ser de la palabra en relación *con-migo*. Por eso la palabra, organizada como luego veremos en un todo expresivo, comunicativo y significativo, tiene su fundamento en una protopalabra dual que dice Yo-tú. (Buber.) Éstas, no sólo son las primeras palabras del lenguaje —en su estructura ontológica—, sino que, siempre, siguen siendo las palabras primordiales sobre cuyos supuestos reposa la suma entera, particular y general del hablar que hablamos. Y porque esa palabra básica es *una* protopalabra *dual*, cuando dice Yo, codice tú; cuando dice tú, codice Yo. Esto es, no podemos hablar sino diciendo implícita o explícitamente Yo-tú.

3) Tales palabras son originales en cuanto vienen del origen, del *ordior* o punto de partida donde se teje el texto y el contexto del logos (inteligibilidad) y no se las debe pensar, por eso, como palabras que *desde fuera* señalen al Yo y señalen al Tú. Por el contrario, son palabras que, dichas por el Yo, lo traen a presencia; dichas hacia el Tú, lo traen a presencia. Ponen allí, *prae*, el *ens*, el ser del Yo y el ser del Tú que nombran, llaman y actualizan al pronunciar o recibir la palabra como tal. Es decir, cuando digo Yo, el Yo mismo viene con

Sin embargo, la identificación entre *materia* y *ser*, la reducción del ser a una categoría científico-natural como la teoría materialista, no tocaría quizá la esencia misma del marxismo. En realidad, cada día va quedando más claro que la "materia" en el marxismo, no es otra cosa que una palabra. Diríamos que, para nosotros, la *materia* simplemente expresa "lo que hay", pero entendido de un modo homogéneo y total, aunque dialéctico. Por eso la verdadera metafísica marxista implicaría un panteísmo, si se quiere usar esa vieja palabra tradicional, o un "totalismo" de carácter dinámico. Lo que hay de verdad es lo uno, una y la misma realidad en todo; pero ese todo, más que un todo concluido, totalizado, es un proceso de totalización, como dicen Lukács y Sartre.

Otro problema que debe ser pensado radicalmente es la relación con Hegel. Marx creía *realizar* a Hegel por la inversión de la idea en materia, de la teoría en praxis. Luego se ha dicho y se sigue diciendo en la crítica que Marx desnaturaliza el pensamiento hegeliano. Puede que haya llegado la hora, a nivel del pensamiento histórico-mundial, para replantear las cosas. El marxismo sería el mismo hegelismo "andando en la historia", llevado adelante por su propio proceso.

Y quedaría por ver cómo funcionan en relación tanto con Marx como con Hegel los distintos "neomarxismos" a que asistimos: el que bien podríamos llamar neomarxismo de Mao, trabajado por la tradición taoísta; el neomarxismo de Marcusse, influido por el desarrollo de la sociedad opulenta y las nuevas coyunturas que presenta a la teoría de las clases sociales y su resolución en la sociedad liberada; inclusive el neomarxismo de Althuser, entroncado en la tradición más o menos ortodoxa del Partido Comunista.

Antes, el marxismo fue una teoría filosófica de raíz hegeliana, luego se transformó y dinamizó en teoría política; ahora, sin dejar de ser ambas cosas, quizá sea mucho más: otra respuesta, en el fondo enigmática, al misterio del hombre y del ser, excesivamente facilitada por la voluntad de praxis política. Por eso creo que en su propio desarrollo, aun aceptando su consecuente negación de muchas formas realmente alienadas del pensamiento religioso, más que metafísico, lleva en su entraña un germen que no puede dejar de prolon-

garse en sus propias y específicas consecuencias. Por eso el problema de Dios es un problema que finalmente debe plantearse también en el marxismo.

En ese sentido, lo esencial del marxismo sería la idea del ser adviniente; en palabras teológicas, del ser y del tiempo mesiánico. El ser y el tiempo, la realidad, serían un camino que se va haciendo camino mientras "hace camino". En ese andar, además, el hombre adviene a su esencia, pero la esencia del hombre no es una esencia "separada"; es la determinación fáctica en que el ser mismo se determina. El hombre que adviene, Dios que adviene, tendrán que visualizarse en este horizonte, también.

Eso explicaría, aunque muy oscuramente, todavía, las correspondencias dialécticas que se van viendo entre marxismo y fenomenología, marxismo y filosofía existencial, inclusive marxismo y tomismo, a pesar de tantas recíprocas negaciones.

Como dice Heidegger, el asunto del pensar, *die Sache des Denkens,* es el ser. Y el ser resulta siempre ineludible, siempre está allí, se lo piense con cualquier categoría o en cualquier perspectiva. Al final, inclusive el marxismo tendrá que hablar del ser. La presencia del ser abrirá el ámbito de lo sagrado. Y en el ámbito de lo sagrado sólo hay un tema: Dios.

ces, por virtud de su intencionalidad, no solamente me expresa, sino que *me expresa a ti;* no solamente te expresa, sino que *te expresa a mí.* Es decir, que no se agota en su pura relación *ad intra* con respecto al Yo, en los variables estatutos de su proceso, sino que pide una relación *ad extra* con respecto al Tú. De allí que, inevitablemente, toda comprensión del hombre tienda a ser antropomórfica: tiene que decirlo y oírlo desde el Yo hacia el Tú, desde el Tú hacia el Yo. Los Salmos de David son la más hermosa y demitificada expresión de esa intencionalidad que trasciende el encuentro del hombre con el mundo, que envuelve el mundo total en el ámbito de una relación que implica el Tú eterno y creador y la realidad fundante de su *fiat* originario.

3) Finalmente, el diálogo es significativo. Son tres estadios que *se autoimplican* y *se* autodespliegan en el proceso dialógico: expresión, comunicación, significación. En el diálogo hablamos y hablando nos expresamos y comunicamos, pero siempre hablamos *de;* siempre hay un centro de sentido sobre el cual se focaliza nuestro hablar. Hablar es significar —*signum facere*—, hacer señas con la palabra y aquello de lo que hablamos, aquello de lo que hacemos seña, *porque no hay otra cosa,* es del ser: simultáneamente de nuestro ser, de nosotros mismos y del ser que en parte nos constituye y en parte nos confronta como mundo. Por último, desde nosotros y desde el mundo, necesariamente hablamos del fundamento. Por eso, todo el ser queda envuelto y es significado por la palabra.

En síntesis, la filosofía del Yo-Tú dice: que la palabra es expresiva porque *me* dice y *te* dice; sostiene que es comunicativa porque *me dice a ti, te dice a mí;* y, finalmente, agrega que es significativa porque hace señas del ser, del mío, del tuyo, del mundo que nos rodea y del fundamento que nos sostiene.

II. *Yo-Tú y correlato formal*

Esta urgente descripción fenomenológica plantea el problema de lo que llamaríamos el objeto formal *quod* a nivel del Yo. Por lo pronto veamos rápidamente, para establecerlo luego, la vía negativa. La filosofía del Yo-Tú que aquí proponemos no niega que el objeto formal

de la inteligencia, en cuanto inteligencia humana, sea el ser extraído o abstraído de las cosas sensibles, ni tampoco que el objeto de la voluntad, *qua voluntas*, sea el bien paralelo con aquel ser. Lo que decimos es que el *Ego qua Ego*, el Yo en cuanto Yo, es decir, no una facultad del hombre, sino su Yo substancial poseedor de inteligencia y voluntad, en cuanto yo finito y por *eso respectivo* (Zubiri) —abierto en vínculo esencial a lo otro de sí— debe tener un correlato formal homogéneo con su propia naturaleza: el Tú. Tal tesis implica que el Yo adviene a su perfección en cuanto Yo, cuando adviene a su acto más propio, que consiste en el encuentro con el Tú. Por donde la tensión dialéctica fundamental no sería dialéctica, sino dialógica y tampoco miraría formalmente a un *quod*, sino a un *quis*, religándome con *alguien* y no solamente con *algo*. De allí se concluiría que la adviniente perfección del hombre, en el orden óntico-ontológico, se alcanzaría en el diálogo libre y abierto por cuya franquía me promuevo a mí mismo mientras te promuevo a ti mismo. ¿Lo ve?, como dicen los sanjuaninos: la mismidad, aquí, es también *una* y *dual*.

III. *Yo-Tú y amor*

Si el acto del Yo como tal, en cuanto acto propio que asume la totalidad formal de su estructura, es acto de comprensión y consentimiento que tiene al Tú por objeto, en cuya relación el Yo y el Tú advienen a su perfección y se realizan —se re-alzan hacia el horizonte específico de su ser— quiere decir que el amor entre el Yo y el Tú no es accidental ni prescindible: es la *enérgeia*, la fuerza que une ambos términos y los sostiene en una dialéctica creciente de mismidad y otredad, que nunca llega a la absoluta identificación, por eso, pero que tampoco llega nunca a la absoluta diferenciación. Para el primer caso, el Yo y el Tú desaparecerían en lo idéntico, por mismificación: para el segundo, también desaparecerían ahora en lo diferente, por desligamiento. Queremos decir, Yo y Tú sólo podemos ser Yo y Tú como personas, en la medida que un ámbito, un *pondus*, nos religue sin anularnos, nos distinga sin separarnos: el amor. Por eso el amor es el "entre", el espacio ontológico que me reúne contigo, que en ti me realiza y en mí te realiza. (Buber.) Si no amamos al otro, en

la palabra que lo nombra; cuando digo Tú, el Tú mismo viene con la palabra que lo nombra. Aquí la palabra *toca* el ser, es cuasi *idéntica* con el ser mismo como logos y plantea el problema de las conexiones esenciales entre palabra y ser, entre logos y ser, entre pensar y ser.

4) La realidad bifronte Yo-Tú, que está presente en el diálogo como término *a quo y ad quem* de la palabra, si se consideran las notas esenciales que la distinguen, muestra: a) Que los sujetos del diálogo, el Yo y el Tú, poseen dos capacidades constitutivas: por la una pueden expresarse en la palabra, por la otra —que es la misma desde distinta perspectiva— pueden comprender la palabra. Comprender significa aquí la capacidad de leer dentro de la palabra su sentido; sentido que no debe confundirse con la realidad gráfica o fonética que la vehicula, sino que apunta a la carga de inteligibilidad, de logos, que lleva consigo; b) Que los sujetos del diálogo, en cuanto la palabra implica la proximidad inteligible con la cosa mentada, pero también el distanciamiento físico-material con ella, pueden poner entre paréntesis, suspender el puro juego de los reflejos biológicos y acceder al sentido como *consentimiento*. El si y el no que decimos a las propuestas de la palabra; el detener nuestras puras reacciones y encaminarlas según opciones que revelan mi propia capacidad de autodeterminación, indican que la *comprensión* y el *consentimiento* sólo se explican si considero al Yo y al Tú como sujetos dotados de inteligencia y libertad. Ahora bien, a sujetos en sí, es decir substantes, que subyacen de modo permanente a sus actos de inteligencia y libertad, es a lo que llamamos *personas*. (Brunner.)

En síntesis: la palabra dialógica revela una estructura interpersonal como su más propio fundamento. Por eso no hay palabra, no hay diálogo entre cosas; no hay diálogo ni palabra sino entre personas.

5) Pero debe considerarse que la palabra dialógica que hablamos, la palabra que nos une *en* y promueve *la* relación Yo-Tú, es siempre la palabra de un lenguaje fáctico que hay *(es gibt)*, que se nos da como un factum *siempre ya* encontrado. Pero como todo lenguaje *que ya encontramos* supone la temporalidad del proceso en que viene el lenguaje y la comunidad de hablantes que lo practica, resulta que la palabra misma, en su estructura esencial, implica la historicidad de todos y cada uno de los lenguajes en que se realiza. Es decir, que por la palabra, Yo y Tú somos remitidos el uno al otro, pero lo somos

desde una historia temporal que precisamente es historia y no mera sucesión de hechos, porque viene macerada y configurada por las inteligibilidades extraídas del tiempo donde actúan, viven y mueren, las personas. Por las palabras venimos del ser histórico, de su origen; por las palabras vamos al ser histórico, a su fin. Por donde las palabras nos nombran, pero nos nombran, siempre, en la dirección rememorante y prospectiva de la historia ontológica.

I. *Yo-Tú y estadios dialógicos*

El diálogo, como ámbito primero de la relación Yo-Tú, se autodespliega en tres estadios o momentos recíproca y progresivamente implicados:

1) En primer lugar, el estadio de la expresión. La expresión viene de mí, diríamos de mi finitud rodeada y apretada por lo *otro;* de mi mismidad que constitutivamente padece eso que la confronta, lo envolvente en un todo y su tensión reveladora. Es, por eso, una genuina *presión ex,* que dice, en la palabra, mi padecimiento, las experiencias de la circunstancia que afronta mi finitud. Pero por ella mi ser sale del mudo padecimiento, sale de su ocultamiento y de su apretada finitud para abrirse en lo abierto de la palabra donde comienza mi revelación, mi autoconstrucción, mi propia epifanía como obra que pongo allí, en el horizonte del tiempo, aunque tienda a un más allá del tiempo. Por eso la palabra es expresión del *mismo* fáctico en que ahora consisto y señala al *mismo* ideal al que ahora me encamino. (Nedoncelle.) Sintéticamente la expresión dice, desde mí, todo: mi comprensión, mi consentimiento, mis valoraciones, mis prospecciones y mis recuerdos, mis caídas y mis esperanzas.

2) Pero el diálogo, además de expresivo, es comunicativo, sin que ese "además" deba considerarse como un agregado accidental, sino como un nuevo estadio a la vez inmanente y trascendente a la expresión misma. Se quiere decir: la expresión, vista primero desde mi Yo y orientada hacia lo *mismo* de mi ser en cuanto facticidad y proyecto, es ahora avizorada en su intrínseca intencionalidad hacia el Tú. Más precisamente, la expresión es, *de suyo,* intencionalidad que apunta al tú como su término recíproco. (Laín Entralgo.) La expresión, enton-

consentimiento. En una palabra, estamos ante el ser total, *uno* a nivel del fundamento, *plural* a nivel óntico, recapitulado en su totalidad *una y plural* a nivel ontológico.

VI. *Yo-tú y religamiento*

Para las *filosofías* del Yo-tú no se trata, nunca, de *salir* a probar la existencia de Dios. Dios aparece como el supuesto fundamental, desde el cual es posible toda partida, tan pronto analizamos los contenidos y las exigencias intrínsecas a la *relación misma*. La "religio", el "religamiento", como *conditio sine qua non*, resulta entonces un auténtico concomitante existencial, una realidad constitutiva que abre el horizonte de mi prospección y la ilumina desde su raíz. Por *supuesto*, no se niega que podamos "ir a Dios" por la mediación de una inteligencia cuyos actos se aplican a la facticidad de las criaturas: lo que se afirma es que, si podemos ir *a Dios*, es porque la relación Yo-tú muestra que nuestro ser consiste en *estar, siempre, viniendo de Dios*. El venir de Dios, en cuanto apertura y regreso al fundamento, funda el ir a Dios en cuanto proceso que pone el fundamento como fin. Tampoco se *sostiene* que la existencia de Dios sea *per se nota*, es decir, *a priori* en su implícita evidencia, pero se esclarece que dado un ente específico, el hombre en su realidad interpersonal, puedo penetrar a su través, por la apelación a una especie de causalidad regresiva, a la *última ratio* exigida por su naturaleza. Esta última ratio la encuentro regresando hacia mi origen, pero luego también proyectándome hacia mi fin, porque no puede haber ningún origen de la realidad Yo-tú que no consista en una realidad personal, ni puede haber otro fin que un fin asimismo personal. De allí que resulte coherente la consecuencia: un verdadero pensar pensante, es decir, que asuma sus supuestos, implica la *religio*, el religamiento, tanto en su dimensión arqueológica —regreso al principio— cuanto en su dimensión escatológica —proyección hacia el fin.

Podemos ver la misma problemática en otra perspectiva: la relación Yo-tú de índole dialógica y que, en el diálogo, nos promueve, descubre que siempre *hay más*: tú no eres porque yo te hable, Yo no soy porque tú me hables. Yo y tú nos encontramos, pero el *ser* que

nos funda como seres personales, como realidad Yo-tú, también se da (es *gibt*). Es decir, nosotros no somos causa de nosotros mismos: somos, en cuanto personas, seres *in se*, pero no somos, inclusive como personas, seres *a se*. Y precisamos, para explicar nuestra facticidad siempre ya dada, remitirnos a un principio, a un fundamento que no requiera una nueva fundamentación: que en sí mismo y por sí mismo se sostenga. Pero si ese fundamento es avizorado en el horizonte Yo-tú y se inicia la marcha del pensar desde las estructuras interpersonales, resulta evidente que no puede tener características anónimas: no son el ser, ni el logos, ni el uno ni el bien, en cuanto realidades abstractas, ideales y por eso sin nombre ni rostro propio, las que pueden dar razón de nuestro punto de partida. Por donde la prueba de Dios a partir del Yo-tú, debe ir más allá de ese punto de partida, *pero no por debajo de su nivel*. Lo que significa que cualquier proceso reductivo que ponga el fundamento de la realidad Yo-tú, en principios o elementos impersonales, practica una *metábasis eis allo genos* de la peor especie: se aliena en una heteronomía hacia abajo que confunde y oscurece toda posible inteligibilidad de lo real.

Visto desde la condición de posibilidad del Yo-tú, por eso, el ser anónimo e impersonal no puede ser fundamento que funda y de allí la razón teológica, insuperable, que impide pensar el hombre en cuanto hombre, como un mero producto del proceso o de la evolución cósmica, aunque ella intervenga en el hecho mismo de su aparición. El Yo-tú menciona siempre, ahora mismo, un centro de suprema convergencia personal, un Yo o un Tú —según sea el ángulo de visualización— dotado no sólo de *inseidad* sino también de *aseidad*; en el fondo menciona un El —Elohim— como persona infinita, que establece y abre la posibilidad intersubjetiva; que establece y abre la posibilidad del logos dual en cuyo ámbito Yo y tú expresamos, comunicamos y significamos. Ese centro de convergencia infinita, de índole personal, es lo que llamamos Dios, no como un ente más, al frente de la jerarquía óntica y adscripto así *a la serie de los entes,* sino como principio fundante, siempre actual, que, según pensaba Santo Tomás, en todos los entes habita *per potentiam, per essentiam, per praesentiam,* y a todos los trasciende. Es Jahweh, persona y ser, cuya imagen encontramos en la realidad Yo-Tú, pero que sólo podemos conocer naturalmente en las sombras y en la luz de la analogía.

cambio, el otro deja de ser un Tú y se transforma en cualquier otra cosa, destruyendo la pura relación humana. Hay que aclarar, sin embargo, que a pesar de su negatividad, el odio forma parte también de ese sentimiento fundamental y que, por eso, la verdadera negatividad ontológica consistiría más que en el odio, en la "cosificación", en romper la relación interpersonal con el otro. Así, como decía Scheler, la realidad de los términos amor-odio supone siempre un universo interpersonal, donde es personal el principio del amor y no puede dejar de serlo el acto de su negación, por donde si la realidad de Dios aparece allí, como una exigencia ontológica, también la trágica realidad del demonio pide ser reconocida. Un Universo, en cambio, movido sobre la "cosificación", que se aparta y reniega al mismo tiempo del odio y del amor, es el universo de la nada, última ratio del sinsentido.

La filosofía del Yo-Tú sostiene, además, que el amor no es un fenómeno psicológico, a la manera de un sentimiento que esté *en mí* o *en ti*, pues los sentimientos habitan en el hombre, pero el hombre habita en su amor. (Buber.) Y el amor resulta así el logos radical, lo abierto que nos cobija, la morada misma de nuestro ser. En dos palabras: como el objeto material necesita un espacio para encontrarse, el Yo y el Tú necesitan también un espacio para ser: es el amor que los atrae, los religa y los fundamenta.

IV. *Yo-Tú y verdad*

Puestos tales fundamentos, la verdad, sea que se la considere como patencia *(alétheia)*, como adecuación *(adaequatio)* o rectitud *(rectitudo)*, sólo puede elucidarse en su razón última desde la perspectiva de la relación interpersonal. Su *Grund dass grundet*, su acto de fundar lo verdadero, también se mueve en el espacio libre del Yo-Tú. Pues como a nivel interpersonal la inteligibilidad funciona frente a un término que libremente se oculta o se manifiesta, la verdad no es mera patencia que anónimamente esté allí, sino emergencia revelada por los sujetos del diálogo. Es decir, la verdad primera es dicha en la comunicación —en lo que tiene de verdad personal— porque allí el consentimiento deja ser al ser, le abre el horizonte de su epifanía. Por donde la verdad, en su última fundamentación, no se agota en la no-

ción griega de verdad como verdad cósica que de suyo se encuentra, visible o invisible, en la physis, sino que se remite a una verdad más originaria: la verdad hebreo-cristiana cuyo nombre es *emmunah*, confianza, fidelidad y fe en el ser y en la palabra del encuentro Yo-Tú. De allí que la fe, como vehículo de la verdad entre realidades de máxima dignidad ontológicas, las personas, y dependiente tanto de una recíproca responsabilidad como de una también recíproca revelación, no puede ni debe confundirse con una especie de verdad sustitutiva, ni otorgar un saber derivado, como lo haría un *ersatz*; ella misma es el modo propio y específico del conocimiento cuando se trata de relaciones personales, sobre todo cuando se trata de la verdad correspondiente a sus sujetos mismos en cuanto personas. Es decir, que en la jerarquía de la verdad, la primera verdad, según la mayor o menor densidad ontológica de sus términos, sería la verdad de fe, aun a nivel humano, y las otras verdades, adecuadas y dependientes de los objetos físicos o matemáticos, no serian sino las formas de la verdad características de objetos ubicados en una inferior jerarquía del ser. A mayor autoposesión del ser, mayor vinculación del ser con la libertad, a mayor extrañamiento del ser, en formas categoriales superficiales —la cantidad, la masa, el movimiento mecánico— mayor automación de la verdad. Por eso la verdad interpersonal es más difícil y no puede ser exhaustivamente capturada en un proceso mecánico de cuantificación; requiere la *comprensión* que supone dos subjetividades unidas en un juego libre y recíproco. (Brunner.)

V. *Yo-Tú y ser*

En esa línea de pensamiento la realidad Yo-Tú conlleva toda la problemática del ser. Pero no la conlleva sólo a nivel óntico, sino que implica y realiza el nivel ontológico. Decimos: el ser anónimo, el ser impersonal sin poros y sin salidas, si fuera posible como ser fundante, *sería* y nada más. El Yo-Tú en cambio es ónticamente, por un lado, es decir, tiene una particularidad propia y específica; pero eso que es revierte sobre sí, sobre lo otro y sobre la totalidad del ser en una apertura que muestra el ser a dos niveles: es, pero sabe su ser y lo posee: lo sabe en el acto de comprensión, lo posee en el acto del

CONCLUSIÓN

EL TRABAJO Y LA VIDA FILOSÓFICA

Unas ligeras consideraciones sobre la vida filosófica en cuanto actitud y en cuanto tarea, cerrarán nuestro ya largo intento de introducirnos en la filosofía.

En primer lugar, debemos decir que la filosofía, saber o intento de saber último, según el resultado de todas nuestras pesquisas, pide una vocación específica: la vocación del fundamento. Si todo saber es del ser y si la ultimidad de la filosofía nace de su referencia al ser último, habrá siempre un llamado, una *vocatio* del ser que crece como claroscuro en la conciencia de quien filosofa. Queremos decir: todo acto, toda actividad implica la atracción de un fin. Sin el fin que nos llama, nosotros no saldríamos de la indeterminación potencial a la determinación del acto; es por el fin que somos llamados a realizar cierta actividad, a poner en marcha cierto dinamismo. En el orden intelectual el llamado, la atracción, viene del ser en cuanto aspiramos a su conocimiento. Pero, como el ser se dice de muchas maneras, la vocación también es múltiple y plural. Llama desde la visible superficie de las cosas, pero también llama desde lo invisible, desde la profundidad. Sin embargo, como todos los seres se sustentan en el ser, como todo lo visible reposa en lo invisible, debíamos concluir que en toda vocación al conocimiento, cualquiera sea el nivel óntico que la mueva, hay un llamado del ser último y hay, por eso, un llamado a la filosofía. Aquí se funda el hecho de que la ciencia

no es, en el fondo, sino la filosofía, como ciencia *rectrix*, como ciencia arquitectónica, en el sentido de Santo Tomás: *sapientis est ordinare*.

Pero, como los llamados al saber se mueven sobre distintos planos fenomenológicos, o tienen distintos objetos formales, reservamos el nombre de filosofía para aquella investigación que se orienta, de modo crítico y autoconsciente, al saber explícito del fundamento. Es decir, llamamos filosofía, como los griegos, al intento de despejar y descubrir la *arché*, el principio de todo lo que hay.

Esta vocación tiene tormentos y gozos peculiares. Como constitutivamente está llamada a frustrarse, ya que nosotros cuando conocemos, conocemos los entes, pero no podemos conocer el ser sino *sub ratione causae entis*, vive en ella una dialéctica de insatisfacción que nada puede colmar. Y hay una especie de desfondamiento, que desfonda el mundo del ente en busca del ser, mientras en nosotros mismos se ahonda como un abismo. La cosa es bastante simple y oculta un misterio, sin duda: nuestra inteligencia se actualiza, se realiza a sí misma al aprehender el ser; pero como, para aprehenderlo de modo esencial, lo reducimos al ente, es decir, a un ser particular que tiene el ser, sin serlo, mientras más y más ascendemos hacia el ser y nos actualizamos por la vía del ente, más cavamos en nuestra intimidad en busca de un acto que se va; constitutivamente fugitivo. Por eso la filosofía puede probar que el ser, al cual estamos destinados, existe, pero no qué es. Nosotros conocemos a Dios en tanto que lo ignoramos, dice Santo Tomás.

Esa ambivalencia entre sed del ser e imposibilidad de su conocimiento esencial o presencial, determina la psicología a veces dramática, a veces trágica del filósofo, especialmente en las vocaciones juveniles. Es como una mezcla de júbilo y desaliento, de optimismo mezclado con desengaño. Se unen por momentos la fuerza con la fragilidad, el rigor crítico con la simpleza. El filósofo es capaz de atisbar las cosas más altas y más profundas, y, a una con ello, de trabarse en las más obvias. *Mutatis mutandis* hay en el filósofo ese espíritu que también suele encontrarse en los poetas, en los grandes artistas; fundamentalmente en los santos y en los niños.

Y la filosofía, como consecuencia, el llegar a ser filósofo, no puede identificarse con una profesión, aunque de hecho ocurra en las con-

VII. *Yo-tú y Cristo*

Si bien no podríamos decir que el misterio propio de la Encarnación, formalmente sobrenatural, es pedido por la realidad Yo-tú, según *sus estructuras ontológicas naturales*, podemos afirmar que ella abre una vía de perfección trascendente pero no contradictoria con la naturaleza del hombre. Con razones de conveniencia podría sostenerse: sin la Encarnación, el Tú de Dios seguiría siendo, con respecto al Yo del hombre, un Tú infinitamente lejano con quien no podemos dialogar. Dios dialoga con el hombre, desde el origen, *en vista del Cristo adviniente,* durante los tiempos anteriores a su Encarnación, y *en vista del Cristo advenido,* durante los tiempos posteriores. Todo porque, en su misterio, Dios baja al nivel de mi Yo, sin dejar de ser Dios, yo subo al nivel de su Tú divino, sin dejar de ser hombre. Así, las dos naturalezas se engarzan y conjugan en el "centro", para establecer una especie de *continuum ontologicum* que por unir al hombre con Dios, manteniendo sus distinciones, hace del hombre un hijo de Dios en sentido formal, aunque adoptivo, como partícipe de su gloria. Por eso la gracia de Cristo *nihil aliud est quam inchoatio gloriae in nobis.* Ahora Dios es realmente mi Tú, mejor dicho nuestro Tú, porque puedo alcanzarlo con mi amor concreto; ahora, Yo mismo soy alcanzado por el amor personal de Dios, que no sólo me ama ya en la razón general de criatura humana, sino en la unidad biográfica y personal de mi persona religada contigo. Más todavía: que conoce y ama *mi nombre,* como reiteradamente dice la Escritura.

Se trata, por la Encarnación, de un proceso de *theopoiesis,* de Verbificación, según decían los Padres Griegos. Y Cristo es, para el pensar que lo piensa desde la estructura dialógica, *mi* Camino, *mi* Verdad, *mi* Vida. Pero, por serlo, resulta también el *tuyo* y el de todas las criaturas envueltas por nuestro pensar que nos expresa y nos comunica en el infinito horizonte del ser que siempre y de todas maneras significamos. Yo, Tú, Dios y mundo, he aquí la cuaternidad radial envuelta por el diá-logo, por el pequeño diálogo humano, aparentemente sin trascendencia pero en cuyas entrañas se divisa la radiante grandeza del principio, la radiante grandeza del fin.

La filosofía del Yo-Tú podría concluir con estas palabras de Cristo: *Ego eimi Alpha kai Omega*. Yo, es decir una persona, soy el Principio, Yo soy el Fin.

Sí, el Yo, el Tú; el universo entero elevado a la dimensión metafísica del universo personal.

el bien, porque ama a sus hermanos. Aquel de quien decía Platón que estaría dispuesto a seguirlo como a un dios.

El maestro actúa de varios modos: primero, por la exposición sistematizada que patentiza en imágenes accesibles y diáfanas las grandes estructuras del pensar y del ser; que muestra los secretos focos de luz; pero que no oculta los nudos problemáticos y el valor de misterio que hay en toda Filosofía. Pues se nace al pensar profundo tanto cuando vemos el ser, de pronto, como una estocada al corazón del mundo, como cuando nos quedamos parados ante un nudo impenetrable al sentido. En segundo lugar, el maestro debe conducir hacia las fuentes imperecederas. La guía puede ir desde el simple consejo indicador, hasta el complejo y rico trabajo de seminario o de tesis. En uno y otro caso se trata de abrir el espíritu del discípulo, de mostrarle modos concretos en que acaece la trascendencia, por su acceso a ciertos hombres egregios, para decirle allí, como la sabiduría hindú: *tú eres eso*. Claro, la trascendencia del filosofar no sólo se alcanza en la aproximación a los hombres ejemplares; se alcanza en el análisis y la contemplación del ser. Por eso una formación filosófica sin trato frecuente con los textos clásicos, carece de cuerpo y de sangre; pierde la continuidad rumorosa e iluminadora de la historia viva, donde nace y crece la Filosofía. Pero la formación filosófica que sólo se atiene a los textos tampoco es suficiente. Porque la cosa es con el ser, no con los textos. Y si está bien que abordemos el ser, en los milagros de su expresión sistemática, está mejor que nos hagamos capaces de mirarlo directamente a los ojos.

Por último, el maestro actúa en la amistad personal y directa. De tú a tú. Éste es el secreto del diálogo socrático. Un verdadero maestro es un amigo que nos ayuda no tanto a filosofar cuanto a ser. De allí que la enseñanza no consista en injertarnos un ojo para que veamos con él, sino en prender una luz. Y los que tienen ojos para ver, que vean (Platón).

Con el maestro nace la experiencia de la fidelidad en el más alto nivel del desinterés. Y esa fidelidad al maestro se corresponde con la fidelidad al ser, sin que suponga sumisión ni muerte de nuestra independencia creadora. Está hecha de amor, de veneración y de respeto y supera fácilmente los intervalos mediatizadores de las ideas. No fue casual que habláramos de una relación de tú a tú. Cuando yo trato

a alguien como a un tú, no atiendo a sus ideas, atiendo a su ser. Es su existencia la que me ayuda a vivir —como la existencia de nuestros hijos.

Sin embargo, el amor al maestro se concilia bastante bien con otro amor consubstancial a la filosofía: el amor a la verdad. Y no sólo a la Verdad con mayúscula —aunque éste es siempre el amor primero—, sino a la verdad en sus formas más humildes y obvias. La norma es *amicus Plato sed magis amica veritas*, pero el ser más amigo de la verdad que de Platón no significa que se deje de amar a Platón. Quiere decir que tengo la libertad para ser *yo mismo*, lo que Platón más amaría en mí, precisamente. Aquí hay que insistir: una verdadera señal del espíritu filosófico es la buena voluntad para con los hombres, inclusive la tolerancia, aunque debamos ser duros con sus ideas. Es al revés de lo que la gente cree. No importa que uno se enoje con las ideas, no les pasa nada; lo que importa es no enojarse con los hombres, que viven del amor y perecen sin él. En nuestro mundo, en cambio, se persigue y se aísla a los hombres, mientras las ideas más viles, los venenos más corrosivos están a la mano de todos: en el teatro, en los cines, en la literatura.

Por cierto, que los venenos también incuban en la existencia concreta. Y el bajo nivel de nuestra espiritualidad, que ahoga y mata a la filosofía, se constata asimismo en algunos muy activos que suelen ensuciar todo: por ejemplo, el resentimiento y la envidia. Ellos actúan en la vida del espíritu como focos de aniquilamiento, al modo de núcleos cancerosos, dice Marcel. Quien los experimente o los sienta nacer y crecer en la intimidad con esa torpe fealdad que nos avergüenza ante nosotros mismos, debe someterse a rigurosas curas morales. La cuestión es decisiva para el hombre y, con mayor razón, para los que quieren vivir la Filosofía. Si no se consigue vencerlos, se ha perdido la batalla del saber entendido como sabiduría. Y se han perdido muchas cosas más; entre ellas, puede ser que se haya perdido o se esté perdiendo el alma.

Para concluir con el tema de la verdad, debemos recordar siempre una norma básica: no mentir. Un filósofo es un hombre verdadero y es un hombre veraz. La mentira es una niebla de nada que, lenta o vertiginosamente, quiebra todos los puentes con el ser. Todo se pierde en esa nada: perdemos las cosas, perdemos el tú, perdemos a

cretas condiciones de la sociedad. La filosofía, porque busca el ser último; esto es, el ser sin más, implica una especie de desligamiento, de desasimiento permanente y no es muy conciliable con el espíritu un poco burgués y medroso del funcionario, del profesional filosófico.

Ser filósofo, repetimos, implica el desasimiento; no es encontrarse y saberse *engagé*. Es más bien una pugna perpetua y dramática por romper todos los compromisos, por liberarnos, por pasar del plano del ente al plano del ser. Y, simultáneamente, no obstante, es una voluntad de *religatio*, de religamiento, pero esta vez con el principio, con el ser y no con los entes. Claro, esta *religatio* ya no implica *engagement*; es como un salto a lo absolutamente otro del ente y sus mallas, hacia el ser y la libertad. Porque el ser no nos aprisiona, no nos ata como si fuera una cosa o una obturación; el ser es la salida, el ser es la franquía, el ser *es* la libertad. Por eso, en proporción analógica, la libertad del filósofo es también la libertad del santo: ambos han trascendido el mundo de los entes y han echado sus raíces en la plenitud del ser; viven junto a la fuente de las aguas. *Del agua que yo te daré manarán ríos para la vida eterna.*

Ahora bien, en otro horizonte, desde el punto de vista genético y aun metódico, si bien la filosofía es una tarea nuestra, es *nuestra* tarea fundamental, la tarea del hombre *qua* hombre, ella no debe entenderse ni en sí misma, ni en sus caminos o vías de realización, de manera subjetiva. Se explica así que el filósofo sea un hombre abierto, un hombre que desde sus estructuras más elementales —la vida sensible— está en contacto, es decir, se *toca con* todo lo que es: con la naturaleza, con los hombres, con la historia, con Dios. Porque su vocación es el ser y el ser es todo, nada es extraño a los ojos del filósofo. Y, desde el punto de vista esencial, nadie es menos filósofo que el especialista, inclusive en cuestiones de la filosofía. No se trata, aclaramos, de un juicio peyorativo sobre la especialización; quiere decir, porque es verdad, que quien en busca de un aspecto del ser —técnico, histórico, filológico— olvida el ser en sí mismo, ha olvidado, lo sepa o no, la esencia misma de la Filosofía. En el fondo es la reducción del ser al ente y en eso consiste el olvido del ser de que habla Heidegger como proclividad natural en la historia de la Filosofía.

Para evitar el riesgo de tal olvido, en la medida de lo posible a la previsión metódica, la formación exige, junto a morosos y pacientes trabajos de hermenéutica concreta, una actitud humana despeda y libre, de ilimitada amplitud; cuyo único límite es el error el mal, aunque ellos también deben ser conceptualizados *sub ratione* [illegible]*is*, como momentos de la negatividad. Para eso, como vía concreta que nos conduzca a lo abierto, *nada mejor* que el estudio y la familiaridad erudita con los grandes espíritus; con aquellos que, de cualquier modo, llevaron un mundo dentro de sí, llevaron el ser o, por lo menos, el sentido de su trascendencia. Pienso, a ese propósito, en algunas experiencias de comunicación que reputaría insoslayables: Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás. Sobre otro horizonte y con otros controles críticos la de Kant, y no menos la de Spinoza y Hegel. *En la actualidad creo que Jaspers ayuda mucho y,* en buena medida, estas mismas reflexiones no lo pierden nunca de vista. Además las fuentes religiosas del ser y de la vida. En primer lugar la Biblia; no puedo concebir un pensador que desconozca los Evangelios, el libro de la Sabiduría, el Eclesiastés. Con distinto valor, el que va de lo absoluto revelado por la palabra divina a lo absoluto vislumbrado por el hombre, el Bhagavad-Gita, el Kata Upanishad. Y las vidas, las vidas ejemplares: Sócrates, San Francisco de Asís. Sin faltar los grandes poetas, los trágicos griegos, Shakespeare, también Cervantes.

Esas experiencias precisan, salvo excepciones, por un lado el dominio de lenguas, que el pensador debe llevar adelante sin desfallecimientos, pero sin confundir, tampoco, las cuestiones filosóficas con las filológicas; por otro, la guía del profesor o del maestro, si se tiene la suerte de encontrarlo. Digo del maestro, preferentemente, porque los profesores, en general, somos una rara especie de filósofos, más o menos falsificados, en un mundo que está perdiendo su vocación por la Filosofía. Por eso en tantos casos el profesor resulta una experiencia negativa y sólo los muy fuertes pueden sobrellevarla; no sólo se encuentra en él un especialista en problemas que obturan lo abierto, sino también un hombre castigado y vencido; un especialista en escepticismo, en desaliento y en desilusión. El verdadero maestro, en cambio, cuando lo hay, es el maestro en el sentido clásico de la palabra. Aquel que vuelve a la caverna platónica, luego de contemplar

lejanas y más extrañas —porque nada ni nadie es extraño en la casa del ser—, tampoco hará suyas todas las facetas de la Filosofía. Por eso el filósofo nato no es amigo de las ideas que actúan al modo de elementos negativos. Cuando una filosofía viene unida con el escándalo, con la burla de la simplicidad elemental, con cierta delectación o neutralidad frente a las perversidades de la existencia caída, hay que desconfiar de ella.

Como decía Rilke del hacer poético, otro tanto hay que decir del filósofo: hay que mirar los ojos de la vida, pero también mirar los ojos de la muerte. Hay que amar la belleza que irradia una Anunciación, un Coral, pero también amar la lejana canción de la tierra, la paz de los campesinos; hay que amar a los pobres, mucho, y deletrear la sabiduría que repiten los tiempos. ¿Qué más? Todo. Porque si es bella una *Anunciación* de Fra Angélico, es sublime el mar, los linos azules, la montaña, los inmensos espacios que estremecían a Pascal.

Al fin, un filósofo tiene que repetirse todos los días con Jaspers: DIOS EXISTE.

CUESTIONARIOS

PRIMERA PARTE

LECCIÓN I

a) *Etimología de la voz* filosofía; *significación en Pitágoras.* b) *El mito platónico del* Banquete. c) *Significación en Sócrates, Platón y Aristóteles.* d) *Los estoicos, Plotino. Conclusión.*

LECCIÓN II

a) *La filosofía y el cristianismo: San Agustín.* b) *La filosofía y la teología; Santo Tomás, los averroístas.* c) *La filosofía en Francis Bacon.* d) *Significación hasta Kant.* e) *Idea de la filosofía en Bergson y el historicismo.* f) *Idea de la filosofía que resulta de la inducción histórica.*

LECCIÓN III

a) *La división del conocimiento en Platón.* b) *División de la realidad. Las ideas y el Demiurgo.* c) *Origen y destino del hombre. La filosofía como ascenso espiritual.* d) *Teoría de las virtudes y del Estado.* e) *Idea general de la filosofía platónica.*

LECCIÓN IV

a) *Las ideas platónicas en Aristóteles, substancia y accidente.* b) *La esencia y la definición.* c) *Materia y forma, potencia y acto.* d) *Las causas.* e) *¿Qué es la filosofía primera?* f) *Idea general de la filosofía aristotélica.*

Dios. Nuestro ser deviene nada, una pura negación, un extravío sin esperanzas. Y no se crea que estamos diciendo cosas fáciles. Es más fácil entender el *Parménides* de Platón que acostumbrarse a no mentir nunca, en ningún momento, a propósito de ninguna cosa; que acostumbrarse a decir la verdad en todo, siempre, hasta que uno se mueva en la verdad como en su piel. Los confesores saben bien esto que digo y saben algo más: que *alguien* se llama *el Mentiroso*.

Por último, hay otra cuestión decisoria: la Filosofía exige *meditación*. Nada puede reemplazarla. Y nada es menos filosófico que el activismo o la praxis *à outrance*. Meditar es retirarse, acogerse a lo abierto interior, ensimismarse, pero también contemplar, dentro y fuera nuestro, la implícita y conmovedora potencia oculta del ser. El ser es alcanzable en la soledad de mi conciencia, en los desiertos y su silencio, aunque también en el parpadeo de una flor, en los bosques. *Nadie puede señalarlo con el dedo y decirnos con suficiencia:* está aquí, está allí, pues habita en todas partes y en ninguna; a todas las trasciende. La meditación tiene un registro ilimitado así. Hay que hacer el intento de penetrar en sí mismo y conquistar el conocimiento que Sócrates quería, aunque a los comienzos nos sobrecoja un como pasmo, ante la tiniebla que parece haber adentro; al fin, si nos habituamos a permanecer allí, nuestra pupila se irá dilatando, nuestro oído se hará más delicado: empezaremos un buen día a escuchar el rumor del ser que no descansa. Hay que intentar, también, penetrar en el tú. No es imposible para quien comprende que ambas experiencias son una misma. Al fin el tú es el nombre del yo pronunciado por otro, como suele decir Sciacca. Pero es ciertamente imposible asirlo al modo de una cosa fenoménica, como lo pretenden distintas psicologías, porque en el yo y en el tú está el *espíritu*, y parece que se fuera a medida que nos acercamos. Precisamente por eso son fuentes donde mana el ser y rebasan el horizonte del ente.

La historia también; la historia es *magistra vitae*. Nosotros oímos nuestra propia voz en ella, como la oímos en las viejas ciudades, con ruinas y con tiempo. Un filósofo no debe desconocer; debe meditar en la epopeya temporal del hombre, buscar su sentido. En la abertura ante la historia está implícita, por eso, la abertura hacia el ser como lo que fue y como lo que será. También aquí, en su pasado como

gesta y su futuro como sentido, el filósofo encuentra una palabra que dice: *Tú eres eso.*

La meditación, como quiere Jaspers, requiere ciertas disposiciones especiales de la voluntad y unos como exámenes de conciencia. Por ejemplo, confianza en la razón, en la inteligencia, junto con un sentido crítico que nos impida caer en el racionalismo. Todo no es la razón, pero negar la razón en absoluto implica la oscuridad y la muerte intelectual. No hay que ser misólogos, odiadores del *Logos* —decía Sócrates—. En cuanto a los exámenes de conciencia, dos cosas son las más importantes. Por un lado el examen que todo hombre debe tener ante sus ojos y que se refiere al bien obrar. ¿Hemos sumado un poco de bien al mundo? ¿Hemos actuado de modo que nuestra existencia no sea superflua ni negativa? ¿Hemos sostenido la vida de los demás con nuestro amor? ¿Somos dignos de nuestro *Dios, de nuestros amigos, de nuestros hijos*? Por el otro, la introspección incluye una como circularidad de la vocación metafísica, que vuelve sobre sus propias bases. No debe pasar un día sin que nos rescatemos de la fácil dispersión con algunas preguntas reiteradas: ¿Quién soy yo, en verdad? ¿Qué es ser un yo? ¿De dónde vengo? ¿Cuál es mi destino, el de los seres que amo? Ejemplo de un preguntar semejante, ingenuo, y que, sin embargo, cava a profundidades insospechadas, es el de Santo Tomás, que se decía: ¿Qué es Dios?, ¿qué es Dios? Quien no reitera semejantes problémas cruciales, empieza a expatriarse de la Filosofía, sin darse cuenta, por cierto. Ellas, en cambio, anudan nuestra adhesión, nuestra resolución de remontar el curso de los entes en busca del ser.

La adhesión general se prolonga en otras concretas a las grandes estructuras donde el ser se recoge y se hace como patente: la tradición histórica del *ethos*, el espíritu religioso, la amistad y ese inefable clima ascendente que es la buena y ordenada vida familiar. Si un pensador no comprende que hay un misterio ontológico en el amor a la mujer, en la *identificación* existencial *con* el *hijo*, en el honor de la estirpe, de la sangre y de la tierra, padece un fuerte déficit para la vida de la filosofía. Empieza a ser como la tierra castigada por los malos vientos, lastimada por los arenales. Pero si no sabe, paralelamente, que tales adhesiones deben acompañarse con el amor a todos los hombres, con una ternura vital hacia las cosas más

lógica. Filosofía de la naturaleza. d) *Cosmología. La* physis. *Sus sentidos. La* physis *como principio,* arché. e) *La constitución de los cuerpos. Materia y forma. Caracterizaciones y divisiones.* f) *El movimiento, sus clases.* g) *Las cualidades, sus clases.* h) *La existencia del mundo real.*

LECCIÓN XVI

a) *La filosofía de la naturaleza y sus disciplinas.* b) *La psicología. Su estructura etimológica. Significación de* psiché o anima, nous, pneuma y tymos. c) *Precisiones de Santo Tomás.* d) *Materia y forma, cuerpo y alma. El movimiento y la vida.* e) *Niveles de la vida: vegetativa, sensitiva, racional. Caracterizaciones.* f) *Inteligencia y voluntad. La libertad. Los tres problemas finales de la psicología racional.*

LECCIÓN XVII

a) *La abstracción y el ser en cuanto ser. Inteligencia y ser.* b) *La palabra* metafísica. *Origen histórico y significación.* c) *La ontología. La pregunta por el ser y el ser trascendental. El ser, la unidad, la verdad, el bien.* d) *La analogía. Nociones unívocas y análogas. La analogía de proporcionalidad.* e) *Ser y no ser. La potencia y el acto.* f) *Esencia y existencia. El* ipsum esse *en Santo Tomás.* g) *Substancia, accidente, persona. Las categorías.* h) *La causalidad como dinamismo de las substancias. Ontología y teología.*

LECCIÓN XVIII

a) *Ciencias especulativas y prácticas. El propósito; ser y bien y deber ser.* b) *La inteligencia, la voluntad y el dinamismo del hacer. El último fin.* c) *Deber ser y libertad. A mayor ser, mayor libertad.* d) *División de los deberes.* e) *División del obrar y el hacer. La perfección humana y la perfección de la obra. El hacer poético. Esquema general.*

LECCIÓN XIX

a) *El espiritualismo y su horizonte.* b) *La actitud metafísica. Sciacca y Lavelle.* c) *Idea del ser y sus implicaciones.* d) *Interioridad y objetividad.* e) *El ser como categoría y su dinamismo.* f) *El tema del hombre como centro del filosofar.*

LECCIÓN XX

a) *Ubicación histórica de Husserl. Husserl y el positivismo. Crítica al positivismo.* b) *Definición de la fenomenología. La conciencia, la* Wesenschau.

c) Husserl y Descartes. Filosofía cartesiana: la duda, la prueba de Dios, la extensión. d) La filosofía de Husserl y la epoché. Las significaciones. e) Descripción de esencias y ontologías regionales. La introafección.

LECCIÓN XXI

a) *Teoría de los objetos. Antecedentes. El ser objeto. La existencia.* b) *Objetos y categorías: Aristóteles, Kant, la fenomenología. Esquema.* c) *Los objetos reales. División y categorías. Ciencias* a posteriori *y ciencias eidéticas.* d) *Los objetos ideales. Caracterización, división y categorías. Ciencias de la esfera.*

LECCIÓN XXII

a) *Max Scheler y los valores. La valoración. Intuición estimativa.* b) *Valores de lo agradable y desagradable. Caracterización, sentimientos.* c) *Valores vitales. Clases, caracterización, sentimientos.* d) *Valores espirituales: bello-feo, justo-injusto, del conocimiento. Caracterización, sentimientos.* e) *Valores religiosos. Sentimientos. Caracterización.* f) *Escala de los actos. Los valores morales. La persona.* g) *Individuo-contorno, persona-mundo, Dios-macromundo.* h) *Categorías axiológicas. El problema de los objetos metafísicos.*

LECCIÓN XXIII

a) *La filosofía existencial. Ubicación de Ortega y Gasset.* b) *Ubicación de Heidegger. Ontología general y analítica de la existencia.* c) *Objeto del filosofar heideggeriano. Las dificultades. La pregunta por el ser y el* Dasein. d) *El ser abierto. Significación. El ex-sisto. El proyecto.* e) *Vida auténtica e inauténtica. La cuotidianidad. El ser en el mundo. Análisis. La preocupación y el mundo. El mundo con otros.* f) *El encontrarme en, el interpretar, y el discurrir. Caracterizaciones. La filosofía. Observaciones.*

LECCIÓN XXIV

a) *El marxismo y la filosofía: dialéctica, enajenación, lucha de clases.* b) *La ideología. Su superación.* c) *Las liberaciones parciales; la liberación total como revolución. Sentido redentor del marxismo.* d) *El esquema cristiano hecho mito.* e) *La verdad como militancia.* f) *La alienación de la filosofía.*

LECCIÓN XXV

a) *La filosofía del Yo-Tú o filosofía dialógica.* b) *Punto de partida.* c) *El diálogo como logos o inteligibilidad común.* d) *Conexiones esenciales entre palabra y ser, entre logos y ser, y entre pensar y ser.* e) *Realidad bifronte Yo-Tú como término* a quo *y* ad quem: *comprensión, consentimiento, per-*

LECCIÓN V

a) *La situación del hombre. La vida práctica.* b) *Explicaciones antropomórficas. El mito.* c) *La idea confusa del ser.* d) *La verdad y la* adaequatio.

LECCIÓN VI

a) *Significaciones de la pregunta por el ser. El ser y la razón. Diferencias con los otros seres.* b) *El asombro. Platón y Aristóteles. Significaciones.* c) *Relación básica del conocimiento. La acción.*

LECCIÓN VII

a) *El conocimiento y los objetos. La cuestión de un último conocimiento.* b) *Las palabras* conocimiento, saber, ciencia. *Definición aristotélica de la ciencia.* c) *Ciencia y filosofía de la naturaleza.* d) *Ontología, gnoseología, epistemología, teología.* e) *Idea general de las diferencias entre ciencia y filosofía.*

LECCIÓN VIII

a) *Filosofía y sentido común. El sentido común como* inchoatio scientiae. b) *Saber que se conquista y saber en que se está. Hábito de los principios.* c) *Conclusiones del sentido común: distinción de los seres; distinción del bien y el mal: causalidad; mundo.* d) *Libertad y destino.*

LECCIÓN IX

a) *Filosofía y teología. La palabra* Teología. b) *Modos de sabiduría. Poder caracterizar sintéticamente la sabiduría de la razón, de la fe, teológica y mística.* c) *Problemas de la sabiduría de la razón. Las pruebas, el objeto.* d) *Sabiduría de la fe y principios.* e) *Sabiduría teológica. Fundamentos y procedimientos.* f) *Sabiduría de los dones. Estructura del saber místico. ¿Qué quiere decir saber aconceptual, áfono, extático?*

LECCIÓN X

a) *Los temas de la filosofía. Mencionarlos. Dinamismo sistemático en la aparición de los temas.* b) *Los temas en la historia. Los presocráticos y el tema del mundo.* c) *El tema del hombre: los sofistas, Sócrates y Platón; los estoicos.* d) *El tema de Dios. Aristóteles. Antecedentes.* e) *El tema de Dios y del hombre en el cristianismo.*

LECCIÓN XI

a) *Cómo se plantea el tema del conocimiento. El qué y el cómo de la pregunta filosófica.* b) *La substancia pensante y Kant. Yo y cosas mediatiza-*

das por el conocimiento. c) *La sensibilidad: el espacio y el tiempo.* d) *Los modos de juzgar. El juicio y las categorías. El entendimiento.* e) *Las ideas: el alma, el mundo, Dios. La razón.* f) *Hay que poder hacer la síntesis de la estética, la analítica y la dialéctica trascendental, con los problemas y soluciones.*

LECCIÓN XII

a) *El historicismo. Sus raíces. El noúmeno kantiano.* b) *Mundo natural y mundo cultural. Características.* c) *La interpretación y la comprensión de Dilthey.* d) *Los bienes según Freyer: formaciones, útiles, signos, estructuras sociales, la educación.* e) *Las constelaciones culturales.*

Trabajos prácticos: En las clases de trabajos prácticos, para la primera parte se leerán: Platón, *República,* Lib. VII, mito de la caverna; Aristóteles, *Metafísica,* Lib. I, c. I, II y III; Santo Tomás, *Suma Teológica* I, q. I, a. 1, 2 y 3.

SEGUNDA PARTE

LECCIÓN XIII

a) *Recapitulación. Qué es la filosofía: temas, objetos naturales y culturales.* b) *Caracterización del realismo clásico y su convergencia en Santo Tomás.* c) *El punto de partida. Los sentidos y la inteligencia. Sus objetos. La evidencia.* d) *Los primeros principios. Análisis.* e) *Sentido del saber: inteligencia, ciencia, sabiduría. Lo universal.*

LECCIÓN XIV

a) *La abstracción. Los sentidos.* b) *Abstracción intelectual: cuerpo sensible, cantidad, ser. Proceso abstractivo. Las ciencias.* c) *Horizontes inteligibles: la inmaterialización.* d) *La abstracción y los modos de conceptualizar: la ciencia y la filosofía. Ciencias mixtas.* e) *Principio de identidad y dinamismo abstractivo.*

LECCIÓN XV

a) *Las ciencias especulativas. Su clasificación según los grados de abstracción. Disciplinas y objeto.* b) *La lógica. Caracterización. Lógica menor y mayor. Verdades de forma y contenido. Ejemplos.* c) *Divisiones de la*

terior; *Biblioteca de Cultura Clásica,* de la Universidad de Puerto Rico y la Revista de Occidente, con textos bilingües; *Colección hispánica de autores griegos y latinos,* Edit. Alma Mater, Barcelona; *Textos clásicos,* del Fondo de Cultura Económica, dirigidos por José Gaos; *Biblioteca de Autores Cristianos,* Madrid.

Entre las extranjeras, ya se sabe, hay que destacar la Budé (francesa), la Loeb (inglesa), la Teubner (alemana), etc.

En cuanto a colecciones generales de filosofía, hoy abundan en todo el ámbito de la lengua, y sólo quisiéramos señalar algunas de las más importantes o significativas; varias de las cuales son estrictamente filosóficas y otras incluyen textos de filosofía o de lecturas introductorias: *Biblioteca de filosofía,* Editorial Sudamericana, Buenos Aires; *Biblioteca de filosofía e historia,* Edit. Emecé, Bs. Aires: *Biblioteca de filosofía y pedagogía,* Edit. Razón y Fe, Madrid; *Biblioteca de iniciación filosófica,* Edit. Aguilar, Buenos Aires; *Biblioteca del pensamiento actual,* Edit. Rialp, Madrid; *Biblioteca filosófica,* Edit. Losada, Bs. Aires; *Biblioteca Hachette de filosofía,* Edit. Hachette, Bs. Aires; *Biblioteca Hispánica de Filosofía,* Edit. Gredos, Madrid: *Colección Esquemas,* Edit. Columba, Bs. Aires (pequeños volúmenes); *Colección Filósofos y sistemas,* Edit. Losange (pequeñas monografías); *Colección Ideas de Nuestro tiempo,* Edit. Galatea, Nueva Visión, Bs. Aires; *Colección La vida del Espíritu,* Edit. Nova, Buenos Aires; *Colección La evolución de la humanidad,* Cervantes, Barcelona, y Uteha, México; *Colección Los pensadores,* Edit. Argos, Buenos Aires; *Colección México y lo mexicano,* Edit. Robredo, México; *Colección Tradición y tarea,* Univ. de Chile; *Ediciones de La Casa de España en México,* México; *Ediciones Desclée,* Bs. Aires, Bilbao, etcétera; *Ediciones de la Revista de Occidente,* Madrid, Bs. Aires; *Ediciones del Club de Lectores,* Bs. Aires; *Ediciones del Colegio de México,* México; *Ediciones del Fondo de Cultura Económica,* México-Bs. Aires (Sección Obras de Filosofía, Breviarios, Textos clásicos, etc.); *Ediciones de Espasa Calpe,* Madrid, México, Bs. Aires (Madrid, Biblioteca Interamericana de Filosofía, Colec. Austral, Historia y filosofía de la ciencia, Nueva Biblioteca Filosófica, etc.); *Ediciones Iberia,* de Madrid; *Ediciones Panorama de la filosofía y de la cultura,* Editorial Imán, Bs. Aires; *Ediciones Taurus,* de Madrid; *Ediciones marxistas* en las Editoriales: Cartago, Lautaro y Problemas, Bs. Aires;

Grijalvo y Pavlov, de México; Ediciones de lenguas extranjeras de la Academia de Ciencias de Moscú; *Ediciones Miracle*, Barcelona; *Publicaciones del Instituto Luis Vives de Filosofía*, C. S. de I. C. de Madrid, en sus distintas series; *Publicaciones universitarias* de la Universidad Autónoma de México; Universidad Central de Caracas, Venezuela; Universidad Nacional de Bs. Aires; Universidad Nacional de Tucumán; Universidades españolas; Universidad de Chile; *Biblioteca de Filosofía*, Edit. Troquel, Bs. Aires; Edit. Zig-Zag, Santiago de Chile, etc.

REPERTORIOS BIBLIOGRÁFICOS:

Como no contamos en castellano con un repertorio de bibliografías sistemático y regular, hay que recurrir a distintas fuentes. Entre ellas mencionamos:

Amó Julián-Charmión Shelby: *La obra impresa de los intelectuales españoles en América*, Stanford University, California, 1.ª edic., 1950; 2.ª, 1951.

Bibliotheca hispanica, Revista de bibliografía, Instituto Nicolás Antonio, C. S. I. C., Madrid.

Bibliografía de los estudios clásicos en España (1939-1955), Sociedad Española de E. Clásicos, Madrid, 1956.

Biblos, Revista de los Editores Argentinos, Bs. Aires.

Anuario bibliográfico, de la Universidad de San Marcos, Biblioteca Nacional, Lima (Perú).

Bruegger Ilse, T. M. de, *Filosofía alemana traducida al español* (en colaboración con Luis Juan Guerrero y Francisco Romero), Buenos Aires, 1942.

Comisión Nacional de Cooperación Intelectual, *Bibliografía argentina de publicaciones filosóficas*, Bs. Aires, 1943.

Indice Cultural Español, Madrid.

Instituto Nacional del Libro Español, *Novedades editoriales españolas*, Madrid.

Gietz, Ernesto G. (Tiana Popa e Ismael Quiles), *Bibliografía filosófica del siglo XX*, Peuser, Bs. Aires, 1952.

sona. f) Función de la palabra en la historia temporal. g) Yo-Tú y estadios dialógicos; Yo-Tú y correlato formal; Yo-Tú y amor; Yo-Tú y verdad; Yo-Tú y ser; Yo-Tú y religamiento; Yo-Tú y Cristo.

CONCLUSIÓN

a) *Filosofía y vocación. Desapego y religatio. Las fuentes del pensar.* b) *El maestro como tú; la verdad.* c) *Las reglas prácticas.* d) *Adhesiones existenciales.* e) *La meditación.*

Trabajos prácticos: En las clases de trabajos prácticos se leerán: Platón, *Apología* y *Fedón*; Aristóteles, *Metafísica*, Lib. IV, c. I, y Lib. VI, c. I; Descartes, *Discurso del Método*, I, II, III y IV p.; Husserl, *Meditaciones cartesianas*, *Introducción*.

Nomenclatura, bio-bibliografías, etc. Todos los alumnos deben conocer las significaciones del lenguaje filosófico, por lo menos en sus valores comunes. A ese fin, se elaborarán nomenclaturas sintéticas. También deben tener noticias bio-bibliográficas de todos los filósofos citados.

Esto daría la idea general de la filosofía y de su desarrollo. Luego faltaría el estudio algo *más pormenorizado* de un pensador en particular, que puede elegirse en función de los prácticos. Personalmente creo que para Introducción es insustituible el conocimiento de Platón.

BIBLIOGRAFÍA

Al elaborar estas referencias bibliográficas para iniciación en la filosofía, hemos querido atenernos a las posibilidades del castellano. En cierta medida, la lengua dispone ya de un material continuamente enriquecido, que permite las lecturas correspondientes a un libro introductorio, de modo más o menos completo. Pero, salvo excepciones, tal cosa no ocurre todavía para las grandes obras clásicas, cuyas ediciones son muchas veces inutilizables. Así, por ejemplo, casi todo Platón y Aristóteles no pueden citarse en castellano, pues se carece de aparato y numeración. De hecho se usan, es claro, pero las traducciones son deficientes y las citas incontrolables. Esto pasa con las ediciones de Anaconda, Bs. Aires; Bergua, Madrid; Perlado, Buenos Aires; Victoriano Suárez, Madrid; Espasa Calpe, en su Biblioteca filosófica; Zozaya, etc.

Es cierto que, hace algún tiempo, se ha iniciado una reacción, y hay que exceptuar las siguientes colecciones o textos por separado: *Clásicos políticos,* del Instituto de Estudios Políticos de Madrid, donde hay títulos de Platón, Aristóteles, Teofrastro, etc., todos en ediciones bilingües, con notas y aparato; *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum mexicana,* México, dirigida por García Bacca, también bilingüe y valiosa; *Textos anotados,* de la Revista de Occidente, Madrid, con texto castellano; *Biblioteca Iberoamericana de Filosofía,* Bs. Aires, Espasa Calpe, con algunos buenos textos bilingües; *Clásicos de Occidente,* Editorial Yerba Buena, Tucumán, lo mismo que la an-

REY PASTOR, JULIO (e ISMAEL QUILES): *Diccionario filosófico.* Espasa Calpe. Bs. Aires, 1952.

RUBERT CANDAU, JOSÉ MARÍA: *Diccionario manual de filosofía.* Edit. Bibliográfica Española. Madrid, 1946.

RUIZ MORENO, MARTÍN: *Vocabulario filosófico.* Kraft. Bs. Aires, 1946.

WARREN, H. C.: *Diccionario de psicología.* F. Cultura Económica. México-Bs. Aires, 1948.

ZARAGÜETA, J.: *Vocabulario filosófico.* Espasa Calpe. Madrid, 1955.

ANTOLOGÍAS, FRAGMENTOS

Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía. Mendoza (Argentina), 1949. Al cuidado de L. J. GUERRERO. Bs. Aires, 1950.

Actas del Congreso Internacional de Barcelona (Balmes-Suárez), 3 vols., 1948.

AGUIRRE, RAÚL GUSTAVO: *Los fragmentos de Heráclito.* La Razón Ardiente. Bs. Aires, s/f.

DIÓGENES LAERCIO: *Vidas, opiniones y sentencias de filósofos ilustres.* Buenos Aires. Madrid, Perlado, 1940.

FARRÉ, LUIS: *Heráclito.* Bibl. de Inic. Filos. Aguilar, Bs. Aires.

GAOS, JOSÉ: *Antología filosófica. La filosofía griega.* La Casa de España en México, 1940.

GAOS, JOSÉ: *Fragmentos de Heráclito.* Edic. Alcancía. México, 1939.

GAOS, JOSÉ: *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea.* Colección Laberinto, Séneca. México, 1945.

GAOS, JOSÉ: *Pensamiento de lengua española.* Editorial Stylo. México, 1945.

GARCÍA BACCA, J. D.: *El poema de Parménides* (trad. y coment.). Universidad Nac. Autónoma de México, 1942.

GARCÍA BACCA, J. D.: *Los presocráticos* (2 vols.). El Colegio de México. México, 1943 y 1944.

GARCÍA BACCA, J. D.: *Fragmentos filosóficos de los presocráticos.* Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1954.

JOLY, HENRI: *Obras clásicas de la filosofía* (textos). Esp. Calpe. Bs. Aires-México, 1948.

LASCARIS COMNENO, CONSTANTINO: *Antología.* Dpto. Publicac., Universidad de Costa Rica, 1957. (Es una pequeña obra.)

MARÍAS, JULIÁN: *El tema del hombre.* Rvta. de Occidente. Madrid, 1943 (hay ediciones posteriores en Austral).

MARÍAS, JULIÁN: *La filosofía en sus textos.* Labor. Barcelona, 1950.

MONDOLFO, RODOLFO: *El pensamiento antiguo.* Losada. Bs. Aires, 1945.

ROQUÉ NÚÑEZ, H.: *La escuela eleática* (los fragmentos). Univ. Nac. de Córdoba. Argentina, 1954.

ROQUÉ NÚÑEZ, H.: *Los fragmentos de Heráclito.* Univ. Nac. de Córdoba. Argentina, 1954.

HISTORIAS GENERALES

ABBAGNANO, N.: *Historia de la filosofía* (3 vols.). Mont. y Simón. Barcelona, 1955.

AMERIO, FRANCO: *Historia de la filosofía.* Soc. Editora Ibérica. Madrid, 1954.

ARÓSTEGUI, ANTONIO: *Esquema para una historia de la filosofía occidental.* Edic. C. A. M. Granada, 1953.

ASTER, E. VON: *Historia de la filosofía.* Labor. Barcelona, 1935.

BRÉHIER, EMILIO: *Historia de la filosofía.* 4.ª edic. Sudamericana. Bs. Aires, 1956. (Contiene *La filosofía de Oriente,* de Paul Masson-Oursel, que ya se había incluido en la 2.ª edición de 1944, y *La filosofía bizantina,* de B. Tatakis, que se agrega en esta edición.)

BUENO, M.: *Las grandes direcciones de la filosofía.* F. C. E. México, 1957 (de orientación kantiana).

COHN, J.: *Los grandes pensadores.* Introducción histórica a la filosofía. Labor. Barcelona, 3.ª 1949. (Trabajos monográficos claros y útiles.)

COUSIN, VÍCTOR: *Necesidad de la filosofía* (introducción a la historia de la filosofía). Espasa. Bs. Aires-México, 1947.

CHEVALIER: *Historia del pensamiento,* t. I. Aguilar. Madrid, 1958.

DÍEZ BLANCO, E.: *Evolución del pensamiento filosófico.* Santarén. Valladolid, 1942.

DILTHEY, W.: *Historia de la filosofía.* Breviarios. F. C. E. México 1951.

DOMÍNGUEZ, D.: *Historia de la filosofía.* Sal Terrae. Santander, 6.ª, 1949.

DURANT, W.: *Historia de la filosofía.* Joaquín Gil. Bs. Aires, 3.ª, 1952. (Contiene un útil apéndice de ilustraciones y otro de fragmentos. No es un texto para enseñanza, sino de lectura amena y general.)

FOUILLÉ, A.: *Historia general de la filosofía.* Anaconda. Bs. Aires, 1943.

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, ÁNGEL: *Historia de la filosofía en cuadros esquemáticos.* Epesa. Madrid, 2.ª, 1950. (Muy útil a principiantes de filosofía.)

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, ÁNGEL: *Manual de Historia de la Filosofía.* B. H. F. Gredos. Madrid, 1957.

GONZÁLEZ CEFERINO (CARDENAL): *Historia de la filosofía.* 4 vols. Madrid, 1886.

GOUIRAN, E.: *Historia de la filosofía.* Centurión. Bs. Aires, 1947.

HEGEL: *Lecciones sobre la historia de la filosofía.* 3 vols. F. C. E. México, 1955.

Gómez Nogales, Salvador, *Bibliografía, principalmente hispánica, sobre el existencialismo*, Pensamiento, Madrid, vol. X, núm. 38, 1954.
Landgraf, Arthur Michael, *Introducción a la historia de la literatura teológica en la escolástica incipiente*, Herder, Barcelona, 1956.
Librería Lohlé, *Catálogo de filosofía 1955, Suplemento 1957*, Buenos Aires.
Libros de hoy, Bs. Aires.
Martínez, G., *Literatura filosófica española e hispanoamericana*, Pensamiento, Madrid, vol. II, núm. 43, 1945.
Repertorio de publicaciones periódicas actuales latinoamericanas, Unesco, París, 1958.
Revista de Revistas, C. S. I. C., Madrid.
Revista Bibliográfica y Documental, C. S. I. C., Madrid.
Revista Hispánica Moderna, Nueva York (bibliografías generales).
Revista Interamericana de Bibliografía, Unión Panamericana, Washington.

Además hay que tener en cuenta las bibliografías incluidas en diferentes obras, como el *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora, 4.ª edición, Bs. Aires, cuya referencia a las ediciones castellanas son verdaderos aportes bibliográficos; las bibliografías del *Diccionario filosófico* de Rey Pastor e Ismael Quiles, Espasa, Bs. Aires, 1952; los agregados bibliográficos en castellano a la *Historia de la filosofía* de Hirschberger, Herder, Barcelona, 1954-1956; las "Fuentes para el estudio de la metafísica", en la *Introducción a la Metafísica* de González Álvarez, Universidad de Cuyo, Mendoza, 1951; la notable *Bibliografía* aristotélica incluida por Gómez Nogales en su *Horizonte de la metafísica aristotélica*, Edic. Fax, Madrid, 1955; las bibliografías, con mucho material castellano, en la *Historia de la filosofía* de Guillermo Fraile: *Historia de la filosofía*, tomo I, Grecia y Roma, B. A. C., Madrid, 1956; las bibliografías de la *Historia de la filosofía* de Bréhier, en su 4.ª edición, Sudamericana, Buenos Aires, 1956, ahora con referencias a ediciones castellanas por Juan Adolfo Vázquez; las notas bibliográficas de Gilson al *Espíritu de la filosofía medieval*, Emecé, Bs. Aires, 1952; las bibliografías que se agregan a las ediciones de la *Biblioteca de Autores Cristianos*, Madrid; las bibliografías, con ac-

tualización castellana, a la *Historia de la filosofía* de Klimke, Labor, Barcelona, 1940, preparadas por Roig Gironella; etc. Muy valiosa también, no sólo toda la bibliografía del *corpus* en la *Historia de la filosofía* de Dilthey, Breviarios, México, 1951, sino la notable *Bibliografía adicional* de Eugenio Imaz.

Además, últimamente, casi todas las editoriales ofrecen catálogos especiales de filosofía, como el Fondo de Cultura, Espasa Calpe, Losada y otras.

Por último, hay índices analíticos de revistas y libros en *Notas y Estudios de Filosofía*, Tucumán (Argentina); en *Pensamiento*, Madrid, y en *Ciencia y Fe*, Bs. Aires (Argentina). (Cfr. la Sección *Revistas*.)

Como fuente internacional, ya se sabe, el clásico es Ueberweg en las sucesivas ediciones del *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, y las bibliografías de Vrin, del Instituto de Filosofía de Lovaina, el *Bulletin Signalétique* francés, etc. Una muy buena información documental bibliográfico-metódica en la *Introduction à la Philosophie* de Raeymaeker, Lovaina, 1947, publicada en edición castellana por la Biblioteca Hispánica de Filosofía, de Editorial Gredos, Madrid, 1955.

DICCIONARIOS

BRUGGER, WALTER: *Diccionario de filosofía*. Herder. Barcelona, 1953.

COROMINAS, J.: *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Gredos. Madrid, 1954-1957.

ENGLISH, H. B.: *Diccionario manual de psicología* (edic. al cuidado de Óscar Oñativia), El Ateneo. Bs. Aires, 1951.

FERRATER MORA, JOSÉ: *Diccionario de filosofía*. 4.ª edic. Sudamericana. Buenos Aires, 1958.

GOBLOT, E.: *Vocabulario filosófico*. El Ateneo. Bs. Aires, 1941.

GOUIRAN, EMILIO: *Vocabulario de las principales voces filosóficas*. Centurión. Bs. Aires, 1947.

JOLIVET, RÉGIS: *Vocabulario filosófico*. Desclée. Bs. Aires, 1953.

LALANDE, A.: *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*. El Ateneo. Buenos Aires, 1954.

GOW, J.: *Minerva, introducción al estudio de los autores clásicos griegos y latinos.* Emecé. Bs. Aires, 1946.

GRABMANN, M.: *Filosofía medieval.* Labor. Barcelona, 1928.

GURVITCH, G.: *Las tendencias actuales de la filosofía alemana.* Losada. Buenos Aires, 1939.

GUTHRIE, W. H. C.: *Los filósofos griegos.* Breviarios. México, 1953.

HEIMSOETH: *Los seis grandes temas de la metafísica occidental.* Revista de Occidente. Madrid, 1928.

HEIMSOETH: *La metafísica moderna.* R. Occidente. Madrid, 1932.

HOEFFDING: *Historia de la filosofía moderna.* Jorro. Madrid, 1907.

JODL: *Historia de la filosofía moderna.* Losada. Bs. Aires, 1952.

JOLIVET, R.: *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a J.-P. Sartre.* Gredos. Madrid, 1952.

JOLIVET, R.: *Las fuentes del idealismo.* Desclée. Bs. Aires, 1945.

LABROUSSE, R.: *En torno a la teodicea.* Notas históricas. Universidad Nacional de Tucumán. Tucumán, 1945.

LANGE, F. A.: *Historia del materialismo.* Edit. Lautaro. Procyon. Bs. Aires, 1945.

MARÉCHAL, J.: *El punto de partida de la metafísica* (historia). Biblioteca Hispánica de Filosofía. Gredos. Madrid. T. I, 1957; tomos II y III, 1958; *tomos* IV y V, 1959.

MARÍAS, JULIÁN: *Biografía de la filosofía.* Emecé. Bs. Aires, 1954. (Estudios sobre distintos temas históricos de la filosofía.)

MARSCHALL CAMPBELL, J.: *Los padres griegos.* Nova. Bs. Aires, 1948.

MASSON-OURSEL, PAUL: *La filosofía en Oriente,* en *Historia de la filosofía* de Bréhier. Bs. Aires, desde la 2.ª edic., 1944.

MENÉNDEZ PELAYO: *Historia de las ideas estéticas* (hay varias ediciones. Cf. *Filosofía española).*

MICELI, RICARDO: *La filosofía italiana actual.* Losada. Bs. Aires, 1940.

MONDOLFO, R.: *Ensayos sobre el Renacimiento italiano.* Univ. Nac. Tucumán, 1950.

MONDOLFO, R.: *Moralistas griegos.* Imán. Bs. Aires, 1941.

MONDOLFO, R.: *Breve historia de la filosofía antigua.* Losada. Bs. Aires, 1953.

MONDOLFO, R.: *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica.* Imán. Bs. Aires, 1952.

NEUSCHLOSZ: *El hombre y su mundo a través de los siglos.* Dirección Municipal de Cultura. Rosario (Argentina), 1952.

PATRIE, A.: *Introducción al estudio de Grecia.* F. C. E. México, 1946.

PLATZECK: *La evolución de la lógica griega en el aspecto especial de la analogía.* C. S. I. C. Barcelona, 1954.

PRO DIEGO, F.: *Interpretaciones del ser en la filosofía griega.* Sep. *Humanitas,* núm. 1. Tucumán, 1953.

RIVAUD, A.: *Las grandes corrientes del pensamiento antiguo.* Tridente. Buenos Aires, 1945.

ROBIN, L.: *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico.* Cervantes. Barcelona, 1926; otra traducción: Uteha. México, 1956.

ROBIN, L.: *La moral antigua.* Argos. Bs. Aires, 1947.

ROHDE, E.: *Psiqué, la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos.* F. C. E. México, 1948.

ROMERO, FRANCISCO: *Filosofía contemporánea.* Losada. Bs. Aires, 1944.

ROMERO, FRANCISCO: *Historia de la filosofía moderna.* Breviarios, F. C. E. México, 1959.

ROYCE, J.: *El idealismo moderno.* Imán. Bs. Aires, 1945.

ROYCE, J.: *El espíritu de la filosofía moderna.* Imán. Bs. Aires, 1947.

RUNES, D.: *La filosofía del siglo XX.* Impulso. Bs. Aires, 1948.

SCHWEGLER, A.: *La filosofía de los griegos.* Atlántida. Bs. Aires, 1945. (Es una edición de la parte griega, correspondiente a la *Historia general de la filosofía,* del autor, que editara Jorro. Madrid, 1912.)

SCHWEITZER: *El pensamiento de la India.* Breviarios. México, 1952.

SCIACCA, M. F.: *La filosofía hoy.* Miracle. Barcelona, 1947 (hay 2.ª edición aumentada).

SCIACCA, M. F.: *El problema de la educación en la historia del pensamiento occidental.* Miracle. Barcelona, 1957.

SERTILLANGES, A. D.: *El problema del mal* (Historia). Espasa Calpe. Madrid, 1951.

SORLEY, W. R.: *Historia de la filosofía inglesa.* Losada. Bs. Aires, año 1954.

SORTAIS, G.: *La filosofía moderna.* 2 vols. Difusión. Bs. Aires, 1953-54.

SPIRITO, UGO: *El pragmatismo en la filosofía contemporánea.* Losada. Buenos Aires, 1945.

STOCKS, J. L.: *El aristotelismo y su influencia.* Nova. Bs. Aires, 1947.

TATAKIS, BASILIO: *Filosofía bizantina.* Sudamericana. Bs. Aires, 1952. (Incorporada a la 4.ª edición de Bréhier, *Historia de la Filosofía,* 1956.)

TAYLOR, A. E.: *El platonismo y su influencia.* Nova. Bs. Aires, 1946.

TOFFANIN: *Historia del humanismo.* Nova. Bs. Aires, 1953.

TORCHIA ESTRADA: *La filosofía del S. XX.* Atlántida. Bs. Aires, 1955.

TSANOFF: *Historia de la ética.* Nova. Bs. Aires, s/f.

VARIOS (dirección M. F. SCIACCA): *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo.* Panoramas nacionales. 2 vols. Guadarrama. Madrid, 1958-1959.

VERWEYEN, J. M.: *Historia de la filosofía medieval.* Nova. Bs. Aires, 1957.

HIRSCHBERGER: *Historia de la filosofía*. 2 vols. Herder. Barcelona, 1954-1956. (Sumamente didáctica.)

JANET, P. (Seailles, G.): *Historia general de la filosofía* (por temas, excelente). Bouret. París, 1891.

KLIMKE, F.: *Historia de la filosofía*. Labor. Barcelona, 1940.

MARÍAS, JULIÁN: *Historia de la Filosofía*. Rvta. Occidente. Madrid, 1943. (Hay otras ediciones.)

MESSER, A.: *Historia de la filosofía*. Rvta. de Occidente. Madrid, 1931.

NÚÑEZ REGUEIRO, MANUEL: *Historia crítica de la filosofía*. El Ateneo. Buenos Aires, 1943.

QUILES, ISMAEL: *Gráficos de historia de la filosofía*. Espasa Calpe. Bs. Aires, 1940.

RENOUVIER, CH.: *Historia y solución de los problemas metafísicos*. Hachette. Bs. Aires, 1950.

ROMERO, FRANCISCO: *Sobre la historia de la filosofía*. Univ. Nac. de Tucumán. Argentina, 1943. (Un texto muy significativo sobre la historia de la filosofía como disciplina y sus primeros textos.)

RUSSEL, BERTRAND: *Historia de la filosofía occidental*. Barcelona, 1954.

SCIACCA, MICHELE FEDERICO: *Historia de la filosofía*. Miracle. Barcelona, 1950.

SOC. CUBANA DE FILOSOFÍA: *Idea de la historia de la filosofía*. La Habana. 1954.

THONNARD: *Compendio de historia de la filosofía*. Desclée. Bs. Aires, 1949.

TREDICI, G.: *Historia de la filosofía*. Difusión. Bs. Aires, 1950. (Manual.)

VORLAENDER: *Historia de la filosofía*. Beltrán. Madrid, 1922.

WINDELBAND, W. (y HEIMSOETH): *Historia de la filosofía* (por temas). Robredo. México, 1943.

HISTORIAS PARTICULARES

ANQUÍN, NIMIO DE: *Génesis interna de las tres escolásticas*. Univ. Nacional de Córdoba, 1953.

BARTH, PAUL: *Los estoicos*. Rvta. de Occidente. Madrid, 1930.

BOCHENSKI: *La filosofía actual*. Breviarios. F. C. E. México, 1949.

BOGLIOLO, LUIS: *La filosofía antigua*. Edit. Difusión. Bs. Aires, s/f.

BOSANQUET, B.: *Historia de la estética*. Nova. Bs. Aires, 1949.

BRÉHIER, E.: *Los temas actuales de la filosofía*. Cuad. Taurus. Madrid, 1958.

BROCHARD, V.: *Los escépticos griegos*. Losada. Bs. Aires, 1945.

BURNET, J.: *La aurora de la filosofía griega*. Argos. México, 1944.

BUSSE, L.: *Concepción del mundo según los grandes filósofos modernos.* Labor. Barcelona, 1927.

CÁDIZ, LUIS MARÍA DE: *Historia de la literatura patrística.* Nova. Bs. Aires, 1954.

CAPELLE, WILHELM: *Historia de la filosofía griega.* Gredos. B. H. F. Madrid, 1957.

CASSIRER, E.: *Filosofía de la ilustración.* F. C. E. México, 1943.

CASSIRER, E.: *Paideia, o los ideales de la cultura griega.* F. C. E. México, 1946-1949.

CASSIRER, E.: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna.* 4 vols. México, 1953, 1956, 1957 y 1958, respectivamente.

CASSIRER, E.: *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento.* Emecé. Bs. Aires, 1951.

CHEVALIER, J. J.: *Historia del pensamiento.* Tomo I: *El pensamiento antiguo.* Aguilar. Madrid, 1958.

DE RUGGIERO, GUIDO: *La filosofía contemporánea* (Alemania, Francia, Italia, Inglaterra). Atalaya. Bs. Aires, 1946.

DE RUGGIERO, GUIDO: *Filosofías del siglo XX.* Abril. Bs. Aires, 1947.

DE WULF, MAURICE: *Historia de la filosofía medieval.* 3 vols. Jus. México, 1945.

DÍEZ BLANCO, A.: *Historia de la filosofía contemporánea. Siglos XIX y XX.* Santarén. Valladolid, 1946.

DUJOVNE, LEÓN: *Introducción a la historia de la filosofía judía.* Edit. Israel. Bs. Aires, 1949.

EUCKEN, R.: *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo.* Jorro. Madrid, 1912.

FARRÉ, LUIS: *El espíritu de la filosofía inglesa.* Losada. Bs. Aires, 1952.

FARRÉ, LUIS: *Los utilitaristas.* Futuro. Bs. Aires, 1945.

FRAILE, GUILLERMO: *Historia de la filosofía.* Tomo I: *Grecia y Roma.* B. A. C. Madrid, 1956. Tomo II: *Filosofía de la Edad Media,* 1960.

GARCÍA BACCA: *Sobre estética griega.* Imprenta Universitaria, México, 1943.

GILBERT, E., y KUHN, H.: *Historia de la estética.* Nova. Bs. Aires, 1948.

GILSON, E.: *La filosofía en la E. Media.* Sol y Luna. Bs. Aires, 1940. Pegaso. Madrid, 1945.

GILSON, E.: *La filosofía en la E. Media. Desde los orígenes patrísticos al siglo XIV.* B. H. F. 2 vols. Madrid, 1958. (Edic. aumentada.)

GILSON, E.: *El espíritu de la filosofía medieval.* Emecé. Bs. Aires, 1952.

GOMPERZ, TH.: *Pensadores griegos.* Una historia de la filosofía antigua. Asunción. Bs. Aires, 1951.

WAGNER DE REYNA, A.: *La filosofía en Ibero-América.* Soc. Peruana de Filosofía. Lima, 1949.

ZEA, LEOPOLDO: *Esquema para una historia de las ideas en Ibero-América.* Edic. Filosofía y Letras. México, 1956.

(Nota: En filosofía americana, sólo hemos incluido algunos de los libros que se refieren al problema en general. No nos hemos detenido en la bibliografía por países, ni tampoco en el problema filosófico del ser de América y su filosofía, pues hay hoy una bibliografía extensa y que no parecería adecuarse a una información de tipo general. No perdemos la esperanza de publicar una *Bibliografía Filosófica Iberoamericana.*)

INTRODUCCIONES GENERALES

ÁLVAREZ DE LINERA, A.: *Introducción a la filosofía.* Saeta. Madrid, 1940.

BAKER, A. E.: *Iniciación a la filosofía.* Ercilla. Sgo. de Chile, 1936. Apolo. Barcelona, 1938.

BALMES, JAIME: *Filosofía elemental,* en el t. III de *Obras Completas.* BAC. Madrid, 1948/1950.

BRINGHTMANN, E. S.: *Introducción a la filosofía.* La Aurora. Bs. Aires, 1946.

DÍEZ BLANCO, A.: *Introducción a la filosofía.* Santarén. Valladolid, 1945.

DILTHEY, G.: *La esencia de la filosofía.* Losada. Bs. Aires, 1944.

ESTIÚ, EMILIO: *En torno a un concepto de la filosofía.* Kraft. Bs. Aires, 1944.

FONT PUIG, P.: *Introducción general, lógica y psicológica a la filosofía.* Atlántida. Barcelona, 1949.

FRAGUEIRO, ALFREDO: *Introducción a los problemas de la filosofía.* Universidad Nac. de Córdoba. Córdoba (Argentina), 1943.

GARCÍA MORENTE, M.: *Lecciones preliminares de filosofía.* Losada. Bs. Aires (numerosas ediciones).

GARCÍA MORENTE, M. (y JUAN ZARAGÜETA): *Fundamentos de filosofía.* España. Madrid, 1943.

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, ÁNGEL: *Introducción a la filosofía.* Epesa. Madrid, 1953.

GOUIRÁN, EMILIO: *Curso de Introducción a la filosofía.* Biblioteca Argentina. Rosario (Arg.), 1942.

HUIDOBRO DE LA IGLESIA, E.: *Problemas filosóficos fundamentales e historia de los sistemas.* Rodríguez. Burgos, 1948.

IRIARTE, J.: *El problema filosófico.* Miracle. Barcelona, 1953.

JAMES, W.: *Problemas de filosofía.* Yerba Buena. Tucumán (Argentina), 1944.

JASPERS: *La filosofía.* Breviarios, FCE. México, 1952.

JASPERS: *La fe filosófica*. Losada. Bs. Aires, 1940.
JOAD: *Guía de la filosofía*. Losada. Bs. Aires, 1940.
KORN: *Apuntes filosóficos*, en Obras Completas. Claridad. Bs. Aires, 1950.
KÜLPE, O.: *Introducción a la filosofía*. Poblet. Bs. Aires, 1931.
LEHMANN, R.: *Introducción a la filosofía*. Losada. Bs. Aires, 1941 (floja).
LE SENNE, RENÉ: *Introducción a la filosofía*. El Ateneo. Bs. Aires, 1954.
MANDRIONI, HÉCTOR: *Introducción a la filosofía*. Troquel. Bs. Aires, 1954.
MARÍAS, JULIÁN: *Introducción a la filosofía*. Rev. Occidente. Madrid, 1947.
MARITAIN, J.: *Introducción a la filosofía*. Club de Lectores. Bs. Aires, 1943.
MÉNDEZ SAMARÁ: *Iniciación a la filosofía*. Cultura. México, 1943.
MÉNDEZ SAMARÁ: *Manual de Introducción a la filosofía*. Robredo. México, 1947.
MILLÁN PUELLES: *Fundamentos de filosofía*. Rialp. Madrid, 1956.
MONTAGUE PEPPERELL, W.: *Los caminos de las cosas*. Sudamericana. Buenos Aires, 1949.
MUÑOZ ALONSO: *Fundamentos de filosofía*. Murcia, España, 1947.
MÜLLER, ALOYS: *Introducción a la filosofía*. Rev. Occidente. Madrid, 1931.
ORTEGA, J. D.: *Iniciación filosófica*. Tall. Don Bosco. Montevideo, 1941.
PALLARÉS, E.: *Introducción a la filosofía*. México, 1948.
PITA, ENRIQUE: *Problemas fundamentales de filosofía*. Peuser. Bs. Aires, 1952.
QUILES, I.: *Introducción a la filosofía*. Estrada. Bs. Aires, 1954.
RAEYMAEKER, L.: *Introducción a la filosofía*. Biblioteca Hispánica de Filosofía, Gredos. Madrid, 1956 (Quizás la mejor introducción desde el punto de vista informativo, documental y bibliográfico.)
ROBLES, O.: *Propedéutica filosófica*. Porrúa. México, s/f.
ROMERO, FRANCISCO: *Qué es la filosofía*. Columba. Bs. Aires, 1954.
RUBERT CANDAU: *Qué es la filosofía*. Esp. Calpe. Madrid, 1947.
RUBERT CANDAU: *Ser y vida*. Análisis fenomenológicos de los problemas básicos de la filosofía. C. S. I. C. Madrid, 1950.
RUSSELL, B.: *Fundamentos de filosofía*. Apolo. Barcelona, 1936.
RUSSELL, B.: *Los problemas de la filosofía*. Labor. Barcelona, 1928.
SCHÖNFELDER, W.: *La filosofía en panorama*. Zig-Zag. Sgo. de Chile, 1943.
SEPICH, JUAN R.: *Introducción a la filosofía*. C. C. C. Bs. Aires, 1942.
SIMMEL, J.: *Problemas fundamentales de la filosofía*. Rvta. Occidente. Madrid, 1946.
VEGA ALONSO, RAFAEL: *Nociones de Filosofía*. Murcia, España, 1954.
WAHL, JEAN: *Introducción a la filosofía*. Breviarios, F. C. E. México, 1950.
WINDELBAND: *Preludios filosóficos*. Rueda. Bs. Aires, 1949.
WUNDT, W.: *Introducción a la filosofía*. Jorro. Madrid, 1911.

VIGNEAUX: *El pensamiento en la Edad Media.* Breviarios. F. C. E., México, 1953.

WAHL, JEAN: *Historia del existencialismo.* Deucalión. Bs. Aires, 1954.

WENLEY, R. M.: *El estoicismo y su influencia.* Nova. Bs. Aires, 1948.

WENZL, A.: *El pensamiento alemán contemporáneo.* Espasa Calpe. Buenos Aires, 1952.

WINDELBAND, W.: *Historia de la filosofía antigua.* Nova. Bs. Aires, 1955.

WINDELBAND, W.: *Historia de la filosofía moderna.* Nova. Bs. Aires, 1951.

WINGSIT, CH. (y otros): *Filosofía de Oriente,* F. C. E. Breviarios. México, 1950.

ZALAZAR, E.: *Estoicismo y epicureísmo.* Edit. Moro. Resistencia (Argentina), 1956.

ZUCCHI, HERNÁN: *Estudios de filosofía antigua y moderna.* Univ. Nac. de Tucumán, 1956. (Se expone muy claramente la interpretación neokantiana de Platón.)

Obras que suelen ser muy útiles para problemas histórico-culturales son los distintos *Legados* de la India, Grecia, Roma, Islam, etc., editados por Edit. Pegaso, de Madrid.

FILOSOFIA ESPAÑOLA

BONILLA Y SAN MARTÍN: *Historia de la filosofía española.* Madrid, 1908-1911.

CARRERAS ARTAU, J.: *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los S. XIII-XV.* Asoc. Española para el Progreso de las Ciencias. Madrid, 1941.

CRUZ HERNÁNDEZ, MIGUEL: *Historia de la filosofía española. Filosofía hispanomusulmana.* Asoc. Española para el Progreso de las Ciencias. Madrid, 1957.

LÓPEZ MORILLAS, JUAN: *El krausismo español.* Fondo Cult. Económica. México, 1956.

MARÍAS, JULIÁN: *La filosofía española actual.* Esp. Calpe. Madrid, 1948.

MARÍAS, JULIÁN: *Filosofía actual y existencialismo en España.* R. de Occidente, 1955. (Unamuno, Ortega, García Morente y Zubiri.)

MARÍAS, JULIÁN: *La escuela de Madrid.* R. Occidente. Madrid, 1958.

MARTÍNEZ GÓMEZ, LUIS: *Apéndice* sobre filosofía y bibliografía filosófica española, a la *Historia de la filosofía* de Hirschberger. Herder. Barcelona, 1954/1956. (T. I hasta el Renacimiento; T. II desde filosofía moderna hasta hoy.)

MENÉNDEZ PELAYO, M.: *Obras Completas.* Edición nacional. Madrid. (Para filosofía, cf. los tomos I-V, *Historia de las Ideas Estéticas en España;* XXXV-XLII, *Historia de los heterodoxos españoles;* tom. XLIII, *Ensayos de crítica*

filosófica. Inclusive en los LVIII-LX, *La ciencia española.* Una edición antológica está realizando la B. A. C., Madrid, y hay ediciones de Espasa, Rialp, Emecé, etc.)

MILLÁS VALLICROSA, JOSÉ: *Estudios sobre historia de la ciencia española,* C. S. I. C. Madrid, 1949.

MUÑOZ ALONSO: *Expresión filosófica y literaria de España.* Flors. Barcelona, 1956.

QUIROZ MARTÍNEZ: *La introducción de la filosofía moderna en España.* El Colegio de México. México, 1949.

ROIG GIRONELLA: *Apéndice* a la *Historia de la filosofía* de Klimke. Labor, 1947.

SOLANA, MARCIAL: *Historia de la filosofía española. Época* del Renacimiento. S. XVI. Asoc. para el Progreso de las Ciencias. Madrid, 1941.

FILOSOFÍA IBERO-AMERICANA

BRÜNNING, W.: *La antropología filosófica actual en Ibero-América.* Univ. Nacional de Córdoba. Córdoba, 1956.

CATURELLI, ALBERTO: *América Bifronte.* Cuadernos de *Humanitas.* Tucumán, 1960.

CURSOS Y CONFERENCIAS: *La Filosofía en Latino América* (México, Uruguay, Chile, Colombia y Cuba). Vol. XLVIII, año XXV, núm. 272. Bs. Aires, 1956.

FARRÉ, LUIS: *Cincuenta años de filosofía en Argentina.* Peuser. Bs. Aires, 1958.

GAOS, JOSÉ: *Antología del pensamiento en lengua española en la Edad Contemporánea.* Edit. Séneca. México, 1945.

GAOS, JOSÉ: *Pensamiento en lengua española.* Edit. Stylo. México, 1945.

GAOS, JOSÉ: *Antología del pensamiento hispanoamericano.* México, 1935.

INSÚA RODRÍGUEZ, RAMÓN: *Historia de la filosofía en Hispanoamérica.* 2.ª edic. Universidad de Guayaquil, Dpto. de Public. Guayaquil, 1945.

LARROYO, FRANCISCO: *La filosofía americana.* Universidad Nac. Autónoma de México. México, 1958.

RECASÉNS SICHES, LUIS: *El pensamiento filosófico, social, político y jurídico en Hispanoamérica* (en la obra con G. del Vecchio, *Filosofía del derecho y estudios de filosofía del derecho*). México, 1946.

ROMERO, FRANCISCO: *Sobre la filosofía en América.* Raigal. Bs. Aires. 1952.

SÁNCHEZ REULET, A.: *La filosofía latinoamericana contemporánea.* Unión Panamericana. Washington, 1949.

ROMERO, FRANCISCO: *Dos notas de Introducción a la filosofía*, en *El hombre y la cultura*. Espasa Calpe. Bs. Aires, 1950.

SÁNCHEZ REULET, ANÍBAL: *Raíz y destino de la filosofía*. Univ. Nacional de Tucumán. Tucumán, 1942.

SCHELER, MAX: *La esencia de la filosofía*. Nova. Bs. Aires, 1958.

SCIACCA, MICHELE FEDERICO: *Filosofía y concepto de la filosofía*. Troquel. Bs. Aires, 1955.

SCIACCA, M. F.: *Qué es el idealismo*. Columba. Bs. Aires, 1959.

SEPICH, JUAN R.: *Introducción a la ética*. Emecé. Bs. Aires, 1952.

STAHL, GEROLD: *Introducción a la lógica simbólica*. Univ. de Chile. Santiago, 1956.

TERÁN, SIXTO: *Aproximaciones a la filosofía tradicional*. La Facultad. Buenos Aires, 1935.

VASSALLO, ÁNGEL: *Qué es la filosofía*. Losada. Bs. Aires, 1945.

VASSALLO, ÁNGEL: *El problema moral*. Columba. Bs. Aires, 1957.

WOLFF, W.: *Introducción a la psicología*. Breviarios, F. C. E. México, 1953.

ZARAGÜETA, J.: *Una Introducción moderna a la filosofía escolástica*. Universidad de Granada, 1946.

ZUBIRI, X.: *Realidad, ciencia y filosofía. Sócrates y la sabiduría griega*, en *Naturaleza, Historia, Dios*. Poblet. Bs. Aires, 1958.

TEMA DE LA HISTORIA, LA CULTURA, LA SOCIEDAD

BALTHASAR, URS VON: *Teología de la historia*. Guadarrama. Madrid, 1959.

BECKER: *La ciudad de Dios del S. XVIII*. F. C. E. México, 1943.

BERDIAEFF, N.: *El sentido de la historia*. Araluce. Barcelona, 1931.

BERDIAEFF, N.: *Reino del espíritu, reino del César*. Aguilar. Madrid, 1953.

BERL, E.: *El porvenir de la cultura occidental*. Argos. Bs. Aires, 1947.

BRÜNNING, WALTHER: *Las estructuras fundamentales de la filosofía de la historia en la actualidad*. Univ. Nac. de Córdoba (Arg.), 1958.

BURCKHARDT: *La cultura del Renacimiento en Italia*. Losada. Bs. Aires, e Iberia, Madrid, 1942 y 1951.

BUTTERFIELD, H.: *El cristianismo y la Historia*. Edic. Lohlé. Bs. Aires, 1957

CASSIRER, E.: *Las ciencias de la cultura*. Breviarios, F. C. E. México, 1950.

CASSIRER, E.: *El mito del Estado*. F. C. E. México, 1947.

COCHRANE, C. N.: *Cristianismo y cultura clásica*. F. C. E. México, 1949.

COLLINGWOOD: *Idea de la historia*. F. C. E. México, 1952.

CROCE, BENEDETTO: *Teoría e historia de la historiografía*. Imán. Bs. Aires, 1953.

De Michelis, E.: *El problema de las ciencias históricas*. Nova. Bs. Aires.
Dempf: *Filosofía de la cultura*. Rev. Occidente. Madrid, 1933.
Derisi, O. N.: *Ontología y epistemología de la historia*. Bs. Aires, 1958.
Dilthey, W.: *Teoría de las concepciones del mundo*. Rev. Occidente. Madrid, 1942.
Dilthey, W.: *Introducción a las ciencias del espíritu*. F. C. E. México, 1944. (También edición en Espasa Calpe. Bs. Aires, 1948.)
Dilthey, W.: *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. F. C. E. "Obras", 1944-1948, México.
Dujovne, León: *Corrientes actuales de la filosofía de la historia*. Galatea. Nueva Visión. Bs. Aires, 1956.
Eliade, M.: *El mito del eterno retorno*. Emecé. Bs. Aires, 1952.
Eliade, M.: *Imágenes y símbolos*. Edic. Taurus. Madrid, 1956.
Ferrater Mora, J.: *Cuatro visiones de la historia universal*. Sudamericana. Bs. Aires, 1945.
Galán y Gutiérrez: *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino*. Revista de Derecho Privado. Madrid, 1948.
García Morente, M.: *Ideas para una filosofía de la historia de España*. Rialp. Madrid, 1957.
Gilson, E.: *La metamorfosis de la ciudad de Dios*. Troquel. Bs. Aires, 1955.
Gómez Alonso, Paula: *Filosofía de la historia y ética*. Edit. Heráclito. México, 1955.
Grabmann, M.: *La filosofía de la cultura en Santo Tomás de Aquino*. Poblet. Bs. Aires, 1948.
Gurian, Waldemar: *El bolchevismo*. Rialp. Madrid, 1956.
Hartmann, N.: *El pensamiento filosófico y su historia*. García. Montevideo, 1944.
Huizinga: *El concepto de la historia y otros ensayos*. F. C. E. México, 1946.
Jaspers, K.: *Origen y meta de la historia*. Rev. Occidente. Madrid, 1955.
Jesinghaus, Carlos: *La estructura del espíritu objetivo según Freyer*, en *La cultura moderna* (con Fco. Romero). Universidad Nac. de La Plata (Arg.); 1943.
Lilley, Sam: *Hombres, máquinas e historia*. Galatea. Bs. Aires, 1957.
Lilley, Sam: *Automatización y progreso social*. Taurus. Madrid, 1959.
Lowith, Karl: *El sentido de la historia*. Aguilar. Madrid, 1956.
Macnad, Ludovico: *El concepto escolástico de la historia*. Universidad Nacional de Bs. Aires, 1940.
Marías, Julián: *La estructura social*. Teoría y Método. Soc. de Estudios y Publicaciones. Madrid, 1955.

ZALAZAR, R.: *Introducción a la filosofía*. Poblet. Bs. Aires, 1954.
ZARAGÜETA, J.: *Introducción general a la filosofía*. Madrid, 1909.

INTRODUCCIONES PARTICULARES. ENSAYOS

ABBAGNANO, N.: *Introducción al existencialismo*. Breviarios, FCE. México, 1955.
ARON, RAYMOND: *Introducción a la filosofía de la historia*. Losada. Bs. Aires, 1940.
ASTER, E. VON: *Introducción a la psicología*. Labor. Barcelona, 1928.
ATHAYDE, TRISTÁN DE: *Introducción a la sociología*. Club de Lectores. Buenos Aires, 1951.
CARRIT, E. F.: *Introducción a la estética*. Breviarios, F. C. E. México, 1951.
CASTELLANI, LEONARDO: *Elementos de metafísica*. Dalia. Bs. Aires, 1951.
COHEN, M. R.: *Introducción a la lógica*. Breviarios, FCE. México, 1952.
DERISI, O. N.: *Concepto de filosofía cristiana*. C. C. C. Bs. Aires, 1943. 2.ª edición.
D'ORS, EUGENIO: *El secreto de la filosofía*. Iberia. Barcelona, 1947.
FATONE, VICENTE: *Introducción al existencialismo*. Columba. Bs. Aires, 1953.
FERRATER MORA, J.: *Qué es la lógica*. Edic. Columba. Bs. Aires, 1957.
FRONDIZI, RISIERI: *El punto de partida del filosofar*. Losada. Bs. Aires, 1945.
GAOS, JOSÉ (y FCO. LARROYO): *Dos ideas de la filosofía*. La Casa de España en México. México, 1940.
GAOS, JOSÉ: *Filosofía de la historia de la filosofía*. México, 1947.
GAOS, JOSÉ: *Introducción a Ser y Tiempo*. F. Cultura Económica. México, 1951.
GARCÍA BACCA, J. D.: *Introducción al filosofar*. Univ. Nac. de Tucumán, 1939.
GARCÍA BACCA, J. D.: *Invitación al filosofar*. La Casa de España en México. México, 1940.
GARCÍA BACCA, J. D.: *Filosofía en metáfora y en parábolas*. México, 1945.
GEMELLI, A., y G. ZUNINI: *Introducción a la psicología*. Barcelona. Miracle, 1955.
GHIRARDI, O.: *Tres clases de introducción a la filosofía de la naturaleza*. Univ. Nac. de Tucumán, Dpto. Extensión Universitaria, 1955.
GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO: *La sabiduría en Aristóteles*, en *Dianoia*, núm. 3. México, 1957.
GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A.: *Introducción a la metafísica*. Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza (Arg.). 1951.
GOW, JAMES: *Minerva. Introducción al estudio de los clásicos griegos y latinos*. Emecé. Bs. Aires, 1946.

GRABMANN, M.: *Introducción a la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino.* Lib. Santa Catalina. Bs. Aires, 1942.

GUÉNON, R.: *Introducción al estudio de las doctrinas hindúes.* Losada. Buenos Aires, 1945.

GUERRERO, J. L.: *Qué es la belleza.* Columba. Bs. Aires, 1954.

GUZMÁN REUSHAW, E.: *Filosofía de la filosofía.* Madrid, 1947.

HUSSERL, E.: *La fenomenología.* Semirrecta, año I, núm. 3. Bs. Aires, 1952/53. (Traducido de la "Enciclopedia Británica", 14 edic.)

HUSSERL, E.: *Meditaciones cartesianas.* El Col. de México, 1942. (Falta la quinta meditación.)

HUSSERL, E.: *La filosofía como ciencia estricta.* Univ. Nac. de Bs. Aires, 1951.

IRIARTE, JOAQUÍN: *Pensares y pensadores.* Razón y Fe. Madrid, 1958.

KANT, I.: *Sobre el saber filosófico.* Adán. Madrid, 1943.

KANT, I.: *La filosofía como sistema.* Univ. Nac. Bs. Aires, 1948.

LABROUSSE, R.: *Introducción a la filosofía política.* Sudamericana. Bs. Aires, 1954.

LANGER, SUSANA, R.: *Nueva clave de la filosofía.* Sur. Bs. Aires, 1958.

LAVELLE, LOUIS: *Introducción a la ontología.* Breviarios, F. C. E. México, 1953.

LECLERCQ: *Introducción a la sociología.* Inst. Católico de Estudios Sociales. Barcelona, 1955.

LOTZ, J. (y J. DE VRIES): *El mundo del hombre; compendio de filosofía cristiana.* El Mensajero. Bilbao, 1954.

MARÍAS, J.: *Idea de la metafísica.* Columba. Bs. Aires, 1954.

MESSER, A.: *Introducción a la psicología.* Losada. Bs. Aires, 1940.

MERLEAU PONTY: *Elogio de la filosofía.* Bs. Aires, 1957.

MOUNIER, E.: *Introducción al existencialismo.* Rev. Occid., 2.ª Madrid, 1951.

NOHL: *Introducción a la ética.* Breviarios, F. C. E. México, 1952.

ORGAZ, RAÚL: *Introducción a la sociología.* Bs. Aires, 1933.

ORTEGA Y GASSET: *Qué es la filosofía.* Rev. Occidente. Madrid, 1957.

PEILLAUBE, E.: *Iniciación a la filosofía de Santo Tomás.* Edit. Litúrgica Española. Barcelona, 1936.

PÉREZ RUIZ: *El concepto de filosofía en los escritos de Platón.* Comillas, 1959.

PITA, ENRIQUE (y JOSÉ CIFUENTES): *El punto de partida de la filosofía.* Espasa Calpe. Bs. Aires, 1941.

PRO, DIEGO F.: *Estudios de filosofía.* Univ. de Cuyo. Mendoza, 1944.

RAMÍREZ, SANTIAGO: *El concepto de filosofía.* Inst. León XIII. Madrid, 1954.

RENOUVIER, CH.: *Bosquejo general de una clasificación sistemática de las doctrinas filosóficas.* Losada. Bs. Aires, 1948.

BRÜNNING, W.: *Los rasgos fundamentales de la antropología filosófica actual y sus presuposiciones.* Univ. Córdoba (Argentina), 1957.

BRÜNNING, W.: *La antropología filosófica actual en Ibero América.* Universidad Nac. de Córdoba (Arg.), 1953.

BUBER, MARTÍN: *En la encrucijada.* Soc. Hebraica Arg. Bs. Aires, 1955.

BUBER, MARTÍN: *Qué es el hombre.* Breviarios. F. C. E. México, 1950.

CASSIRER, E.: *Antropología filosófica.* F. C. E. México, 1948.

CATURELLI, A.: *El hombre y la historia.* Edic. Guadalupe. Bs. Aires, 1959.

DERISI, O. N.: *La persona, su esencia, su vida, su mundo.* Univ. de La Plata, 1950.

ECHEVERRÍA, BERNARDO: *El problema del alma humana en la E. M.* Biblioteca Ibero Amer. de Filosofía. Espasa. Bs. Aires, 1941.

FERRATER MORA, JOSÉ: *El sentido de la muerte.* Sudamericana. Bs. Aires, 1947.

FERRATER MORA, J.: *El hombre en la encrucijada.* Sudamericana. Bs. Aires, 1952.

GALIANO, MANUEL F. (FCO. R. ADRADOS y J. S. LASSO DE LA VEGA): *El concepto del hombre en la Grecia Antigua.* Univ. de Madrid. Madrid, 1955.

GAOS, JOSÉ: *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo.* Univ. de Nueva León. México, 1943.

GROETHUYSEN: *Antropología filosófica.* F. C. E. México, 1951.

HAECKER, TH.: *Qué es el hombre.* Edic. Guadarrama. Madrid, 1958.

HEIDEGGER, M.: *Carta sobre el humanismo.* Tradición y Tarea. Univ. Chile, 1958; hay otra edición de Taurus, Madrid, 1959.

ITURRIOZ, J.: *El hombre y su metafísica.* Ensayo escolástico de antropología metafísica. Madrid, 1943.

LAVELLE, LOUIS: *Las potencias del yo.* Sudamericana. Bs. Aires, 1954.

LINTON, RALPH: *Estudio del hombre.* F. C. E. México, 1946.

MARCEL, G.: *Los hombres contra lo humano.* Hachette. Bs. Aires.

MARCEL, G.: *El hombre problemático.* Sudamericana. Bs. Aires, 1956.

MARCEL, G.: *Prolegómenos para una metafísica de la esperanza.* Nova. Buenos Aires, 1956.

MARÍAS, JULIÁN: *La imagen de la vida humana.* Madrid, 1955.

MARITAIN, J.: *La persona humana.* Cursos Cult. Católica. Bs. Aires, 1948.

MARITAIN, J.: *Humanismo integral.* Santiago de Chile, 1952.

MEINVIELLE: *Crítica a la posición de Maritain sobre la persona humana.* Nuestro Tiempo. Bs. Aires, 1948.

MONDOLFO, RODOLFO: *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua.* Imán. Bs. Aires, 1955.

MOORE HERSCHELL, GLIFORD: *Creencias antiguas en la inmortalidad de alma.* Nova. Bs. Aires, 1948.
NICOL: *La idea del hombre.* Stylo. México, 1947.
ORTEGA Y GASSET: *El hombre y la gente.* Rev. Occidente. Madrid, 1957.
ORTEGA Y GASSET, J.: *La rebelión de las masas.* Rev. Occidente. Madrid, 1929 (hay luego más de 30 ediciones).
QUILES, ISMAEL: *La persona humana.* Esp. Calpe. Bs. Aires, 1.ª, 1942; 2.ª amp., 1953.
RAMOS, SAMUEL: *Hacia un nuevo humanismo.* La Casa de España en México, 1940.
ROBLES, OSWALDO: *Esquema de antropologia filosófica.* Ensayo acerca de las relaciones entre el cuerpo y el alma. Porrúa. México, 1942.
ROHDE, G.: *Psyche.* F. C. E. México, 1948.
ROMERO, FRANCISCO: *Idea del hombre.* Losada. Bs. Aires, 1952.
ROMERO, FRANCISCO: *Filosofía de la persona y otros ensayos.* Losada. Buenos Aires, 1944.
ROMERO, FRANCISCO: *Ubicación del hombre.* Columba. Bs. Aires, 1954.
ROTHACKER, ERICH: *Problemas de antropologia cultural.* F. C. E. México, 1957.
SCHELER, M.: *El puesto del hombre en el cosmos.* Rev. de Occid. Madrid, 1929 (luego edic. de Losada).
SCHELER, M.: *Esencia y formas de la simpatía.* Losada, 2.ª ed. Bs. Aires, 1950.
SCIACCA, M. F.: *El hombre, este desequilibrado.* Miracle. Barcelona, 1959.
SCIACCA, M. F.: *La fenomenologia del hombre contemporáneo.* Asoc. Dante Alighieri. Bs. Aires, 1957.
SCIACCA, M. F.: *Qué es la inmortalidad.* Columba. Bs. Aires, 1959.
SPRANGER, E.: *Formas de vida.* Rev. de Occid. Madrid, 1935; Bs. Aires, 1946.
VASSALLO, ÁNGEL: *Elogio de la vigilia.* Emecé. Bs. Aires, 1950 (2.ª edición).
VIRASORO, RAFAEL: *Envejecimiento y muerte.* Santa Fe (Arg.), 1939.
VIRASORO, RAFAEL: *Existencialismo y moral.* Castellví. Sta. Fe, 1957.
VIRASORO, RAFAEL: *Ensayos sobre el hombre y sus problemas.* Edit. El Litoral. Santa Fe (Arg.), 1955.
WUST, PETER: *Incertidumbre y riesgo.* Rialp. Madrid, 1955.
XIRAU, J.: *Amor y mundo.* F. C. E. México, 1940.
ZULUETA, ADRIÁN: *Nociones de antropología.* Razón y Fe. Madrid, año 1957.

MARÍAS, J.: *El método histórico de las generaciones*. Rev. Occidente. Madrid, 1949.

MARITAIN, J.: *Humanismo integral*. Ercilla. Santiago de Chile, 1955.

MASSUH, V.: *El diálogo de las culturas*. Univ. Nac. de Tucumán (Argentina), 1956.

MEINEKE: *El historicismo y su génesis*. F. C. E. México, 1943.

MILLÁN PUELLES, A.: *Ontología de la existencia histórica*. Rialp. Madrid, 1955, 2.ª.

MONDOLFO, RODOLFO: *Arte, religión y filosofía en los griegos*. Columba. Buenos Aires, 1957.

MONDOLFO, RODOLFO: *En los orígenes de la filosofía de la cultura*. Imán. Buenos Aires, 1942.

NICOL: *Historicismo y existencialismo*. F. C. E. México, 1950.

NORTHOP, F. S. C.: *El encuentro de oriente y occidente*. Ediapsa. México, 1948.

ORTEGA Y GASSET: *Historia como sistema*. Rev. Occidente. Madrid, año 1941.

ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditación de la técnica*. R. Occidente. Madrid, 1939. El Arquero. Madrid, 1957.

PARIS, CARLOS: *Mundo técnico y existencia auténtica*. Guadarrama. Madrid, 1959.

PÉREZ BALLESTER, JOSÉ: *Fenomenología de lo histórico*. Una elaboración categorial a propósito del problema del cambio histórico. C. S. I. C. Madrid, 1955.

PIEPER, J.: *Sobre el fin de los tiempos*. Rialp. Madrid, 1955.

POVIÑA, ALFREDO: *Cuestiones de ontología sociológica*. Assandri, Cba. (Arg.), 1949.

PRO, DIEGO F.: *Tres aspectos de la cultura*. Mendoza (Arg.), 1942.

RICKERT: *Ciencia cultural y ciencia natural*. Esp. Calpe, Bs. Aires. Madrid, 1945.

ROMERO, FRANCISCO (y C. JESINGHAUS): *La cultura moderna*. Universidad Nacional de La Plata (Arg.), 1943.

ROMERO, FRANCISCO: *El hombre y la cultura*. Espasa Calpe. Bs. Aires, 1950.

ROMMEN, HEINRICH: *El estado en el pensamiento católico*. Un tratado de filosofía política. Inst. de Est. Políticos. Madrid, 1956.

ROTHACKER, E.: *Filosofía de la historia*. Edit. Nova. Bs. Aires, 1951.

SAMPAY: *Introducción a la teoría del Estado*. Politeia. Bs. Aires, 1951.

SCHELER, M.: *Sociología del saber*. Rev. de Occidente. Madrid, 1935.

SCHELER, M.: *El saber y la cultura*. Rev. Occidente. Madrid, 1934.

SCHELER, M.: *La idea del hombre y la historia*. Rev. Occidente. Madrid, 1926.

SCHNEIDER, H.: *Filosofía de la historia*. Labor. Barcelona.

SCHUHL, P. M.: *Maquinismo y filosofía.* Galatea. Nueva Visión. Bs. Aires, 1955.
SEPICH, JUAN R.: *Sobre inteligencia y cultura.* C. C. C. Bs. Aires, 1938.
SIMMEL, G.: *Problemas de la filosofía de la historia.* Nova. Bs. Aires, 1950.
SPENGLER, O.: *La decadencia de Occidente.* Rev. Occidente. Madrid, 1934.
SPENGLER, O.: *El hombre y la técnica.* Esp. Calpe. Bs. Aires, 1947, 2.ª edic.
SPRANGER: *Ensayos sobre la cultura.* Argos. Bs. Aires, 1947.
TODOLÍ, J.: *Filosofía del trabajo.* Inst. Social León XIII. Madrid, año 1954.
TOYNBEE: *Estudio de la historia.* Emecé. Bs. Aires, 1951 y ss.
TROELTSCH, E.: *El protestantismo y el mundo moderno.* Breviarios. México, 1951.
USCATESCU: *Escatología e historia.* Guadarrama. Madrid, 1959.
VÁZQUEZ, JUAN ADOLFO: *Metafísica y Cultura.* Sudamericana. Bs. Aires, año 1954.
VIERKANT, A.: *Filosofía de la sociedad y de la historia.* Univ. Nac. de La Plata (Arg.), 1934.

EL TEMA DE LA NATURALEZA

CENCILLO, LUIS: *Hyle. Origen, concepto y funciones de la materia en el Corpus aristotelicum.* Inst. Luis Vives. C. S. I. C. Madrid, 1958.
COLLINGWOOD, G.: *Idea de la naturaleza.* F. C. E. México, 1950.
EDDINGTON: *La filosofía de la ciencia física.* Sudamericana. Bs. Aires, año 1954.
EDDINGTON: *La naturaleza del mundo físico.* Sudamericana. Bs. Aires, 1954.
GARCÍA BACCA, J. D.: *Tipos históricos del filosofar físico desde Hesíodo hasta Kant.* Univ. Nac. de Tucumán (Arg.), 1941.
JORDAN: *La física del s. XX.* Breviarios. F. C. E. México, 1950.
LIPSIUS, F. (y SAPPER, K.): *Filosofía natural.* Labor. Barcelona, 1931.
MARITAIN, J.: *Filosofía de la naturaleza.* Club de Lect. Bs. Aires, 1940.
MAY, E.: *Filosofía natural.* Breviarios. F. C. E. 1953.
PANIKER, E.: *El concepto de naturaleza.* C. S. I. C. Madrid, 1951.

EL TEMA DEL HOMBRE

ANQUÍN, NIMIO DE: *Antropología de los tres hombres históricos:* Universidad Nacional de Córdoba (Arg.), 1951.
BASAVÉ FERNÁNDEZ DEL VALLE, AGUSTÍN: *Filosofía del hombre.* F. C. E. México, 1957.

HESSEN, JOHANNES: *Teoría del conocimiento*. Losada. Bs. Aires, 1938.
HEISEMBERG: *La imagen de la naturaleza en la física actual*. Seix Barral. Barcelona, 1957.
HOUSSAY, B.: *La investigación científica*. Columba. Bs. Aires, 1955.
HUXLEY, J.: *La filosofía perenne*. Sudamericana. Bs. Aires, 1949.
JASINOWSKY, BOGUMIL: *Saber y dialéctica*. Edit. del Pacífico. Santiago de Chile, 1957.
JASPERS, K.: *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*. Labor. Barcelona, 1933.
JORDAN, P.: *La física del s. XX*. Breviarios. México, 1950.
LALANDE: *Las teorías de la inducción y la experimentación*. Losada. Buenos Aires, 1945.
LARROYO, FRANCISCO (y CEBALLOS, M.): *La lógica de las ciencias*. México, 1943.
LÉVY-BRÜHL: *Las funciones mentales de las sociedades primitivas*. Lautaro. Bs. Aires, 1947.
LÉVY-BRÜHL: *La mentalidad primitiva*. Leviatán. Bs. Aires, 1957.
MARÍAS, JULIÁN: *El método de las generaciones*. Rev. Occid. Madrid, 1949.
MARITAIN, J.: *Los grados del saber*. Desclée. Bs. Aires, 1947.
MARITAIN, J.: *El alcance de la razón*. Bs. Aires, 1959.
MARITAIN, J.: *Ciencia y filosofía*. Taurus. Madrid, 1959.
MAYZ VALLENILLA: *Fenomenología del conocimiento*. Univ. Central de Caracas. Inst. Filosofía. Caracas, 1956.
MEYERSON: *Identidad y realidad*. Edit. Reus. Madrid, 1929.
MILLI, ALDO (VI al IX, DESIDERIO PAPP y JOSÉ BABINI): *Panorama general de historia de la ciencia*. IX tomos. Bibliot. de Historia y Filosofía de la Ciencia. Espasa Calpe. Bs. Aires, 1945 y ss.
MONDOLFO, RODOLFO: *Problemas, y métodos de la investigación histórica de la filosofía*. Univ. Nac. Tucumán. Tucumán, 1949.
MONDOLFO, RODOLFO: *El problema del conocimiento desde los presocráticos a Aristóteles*. Bs. Aires, sin fecha. (Agregado luego a *El genio helénico y los caracteres de sus creaciones espirituales*. Univ. Nac. de Tucumán, 1943.)
MOULTON Y SCHIFFENES: *Autobiografía de la ciencia*. F. C. E. México, 1947.
NEUSCHLOSZ, S. M.: *Análisis del conocimiento científico*. Losada. Bs. Aires, 1940.
PAPP, DESIDERIO: *Filosofía de las leyes naturales*. Esp. Calpe. Bs. Aires, 1945.
PARDO, RAYMUNDO: *Del origen a la esencia del conocimiento*. S. A. de F. Bs. Aires, 1954.
PARIS, CARLOS: *Física y filosofía*. Inst. Vives. C. S. I. C. Madrid, 1951.
PARIS, CARLOS: *Ser, conocimiento, ciencia*. Univ. de Sant. de Compostela. Santiago, 1957.

PEDRO, LEÓN: *Una oposición fundamental en el pensamiento moderno: causalidad y evolución*. Ercilla. Santiago, 1954.
PEPPERELL MONTAGUE, W.: *Los caminos del conocimiento*. Sudamericana. Buenos Aires, 1954.
POINCARÉ, H.: *La ciencia y la hipótesis*. Esp. Calpe. Bs. Aires, 1943.
POINCARÉ, H.: *Ciencia y método*. Idem, 1944.
REICHENBACH, H.: *La filosofía científica*. F. C. E. México, 1953. (Increíble la incomprensión para la filosofía.)
RENOIRTE, F. DE: *Elementos de crítica de las ciencias y cosmología*. Biblioteca Hispánica de Filosofía, Gredos. Madrid, 1956.
REVISTA DE EDUCACIÓN: *La enseñanza de la filosofía*. Núm. 10. Madrid, 1953.
RIAZA, JOSÉ MARÍA: *Ciencia moderna y filosofía*. BAC. Madrid, 1953.
ROQUÉ NÚÑEZ, H.: *El método en la Edad Moderna*. Univ. Nac. de Córdoba, 1954.
SARTON, GEORGE: *Historia de la ciencia y nuevo humanismo*. Edit. Rosario. Rosario (Arg.), 1948.
SCHROEDINGER, E.: *Ciencia y humanismo. La física en nuestro tiempo*. Editorial Alhambra. Madrid, 1954.
SINGER, CHARLES: *Historia de la ciencia*. F. C. E. México, 1945.
STEENBERGHEN, F. VON: *Epistemología*. B. H. F. Gredos. Madrid, 1956.
SZILASI, W.: *Qué es la ciencia*. Breviarios. F. C. E. México, 1949/1951.
TANNERY: *Ciencia y filosofía*. Espasa Calpe. Bs. Aires, 1946.
THOMPSON: *Introducción a la ciencia*. Labor. Barcelona, 1928.
VERA, FRANCISCO: *Historia de la ciencia*. Espasa. Bs. Aires, 1937.
WENTSCHER, M.: *Teoría del conocimiento*. Labor. Barcelona, 1937.
WHITEHEAD: *La ciencia y el mundo moderno*. Losada. Bs. Aires, 1949.

MANUALES Y TRATADOS

BALMES, J.: *Filosofía fundamental*. Tomo II, "Obras Completas". BAC. Madrid, 1948-50.
BARBADO, MANUEL, O. P.: *Estudios de psicología experimental*. C. S. I. C. Instituto Vives. Madrid, 1949.
BECK, MAXIMILIAN: *Psicología*. Losada. Bs. Aires, 1948.
BERNARD, BERENSON: *Estética e historia de las artes visuales*. F. C. E. México, 1956.
BRENNAN, R. E.: *Psicología general*. Edic. Morata. Madrid, 1952.
BRENTANO, F.: Psicología. Rev. de Occid. Madrid, 1935.
BULNES, J. G.: *La filosofía del deber*. Edit. Razón y Fe. Madrid, 1948.
COLLIN, E.: *Manual de filosofía tomista*. Edit. Gili. Barcelona, 1951.

EL TEMA DE LOS VALORES

ASTRADA, CARLOS: *La ética formal y los valores*. Biblioteca de Humanidades, La Plata (Arg.), 1938.

DERISI, O. N.: *Fundamentos metafísicos del orden moral*. Inst. Luis Vives. C. S. I. C. Madrid, 1951. (La posición tomista frente al valor puede verse aquí.)

FRONDIZI, RISIERI: *Qué son los valores*. Breviarios. F. C. E. México, 1958.

HERRERA FIGUEROA, MIGUEL: *En torno a la filosofía de los valores*. Edit. Richardet. Tucumán (Arg.), 1954.

KORN, ALEJANDRO: *Axiología*, en Obras Completas. Claridad. Bs. Aires, 1949.

LARROYO, FRANCISCO: *La filosofía de los valores*. México, 1942.

LINARES HERRERA, ANTONIO: *Elementos para una crítica a la filosofía de los valores*. C. S. I. C. Madrid, 1949.

MESSER, AUGUSTO: *La estimativa o filosofía de los valores en la actualidad*. Soc. Export. del Libro Español. Madrid, 1932.

ORESTANO, FRANCISCO: *Los valores humanos*. Argos. Bs. Aires, 1947.

ORTEGA Y GASSET: *Qué son los valores*. Rev. de Occidente. Madrid, año 1923.

SCHELER: *Ética*. Rev. Occid. Madrid, 1941/1942.

SCHUVERACK: *La esencia del valor y su fundamentación*. Verbum. La Plata, 1933.

STERN, ALFREDO: *La filosofía de los valores*. Minerva. México, 1944.

VIRASORO, RAFAEL: *Vocación y moralidad*. Contribución al estudio de los valores morales. Castellví. Santa Fe, 1949.

EL TEMA DEL CONOCIMIENTO, LA CIENCIA, EL MÉTODO

ALLERS: *El psicoanálisis de Freud*. Troquel. Bs. Aires, 1958.

ANQUÍN, NIMIO DE: *El problema epistemológico en la filosofía actual*. Universidad Nac. de Córdoba (Arg.), 1927.

AYBAR, BENJAMÍN: *El realismo intuitivo*. Universidad Nac. de Tucumán (Argentina). 1954.

BABINI, JOSÉ: *Historia sucinta de la ciencia*. Austral. Bs. Aires-Madrid, 1959.

BABINI, JOSÉ: *Origen y naturaleza de la ciencia*. Esp. Calpe. Bs. Aires, 1947.

BABINI, JOSÉ: *El saber*. Edic. Galatea. Bs. Aires, 1957.

BADINI, JOSÉ: *Qué es la ciencia.* Columba. Bs. Aires, 1955.

BACHELARD, G.: *La formación del espíritu científico.* Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo. Bs. Aires, 1945.

BALMES, J.: *El criterio.* B. A. C. Madrid.

BALTHASAR, URS VON: *La esencia de la verdad.* Sudamericana. Bs. Aires, 1955.

BARTH, HANS: *Verdad e ideología.* F. C. E. México, 1951. (Muy bueno el esquema sobre Marx.)

BARRIO, J. M. DEL: *Las fronteras de la física y la filosofía.* Univ. Pont. Comillas. Santander, 1953.

BOCHENSKI: *Los métodos actuales del pensamiento.* Rialp. Madrid, año 1956.

BRENTANO, F.: *El origen del conocimiento moral.* Rev. Occid. Madrid, 1941.

BUNGE, MARIO: *Qué significa la ley científica.* Univ. de México. México, 1958.

BUTTERFIELD: *Los orígenes de la ciencia moderna.* Taurus. Madrid, 1958.

CASSIRER, E.: *Las ciencias de la cultura.* Breviarios. F. C. E. México, 1950. (Muy buena la síntesis sobre el conocimiento en los griegos.)

CASSIRER, E.: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna.* 4 vols. F. C. E. México, 1953/1956/1957 y 1958.

COHEN MORRIS, R.: *Razón y naturaleza.* Paidos. Bs. Aires, 1956.

CORRAL, JOSÉ MARÍA DEL: *El problema de las causas de la vida y las concepciones del mundo.* Espasa Calpe. Madrid, 1956.

DAMPIER, SIR WILLIAM: *Historia resumida de las ciencias.* Emecé. Bs. Aires, 1947.

DERISI, O. N.: *Esbozo de epistemología tomista.* C. C. C. Bs. Aires, 1946.

DERISI, O. N.: *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás.* C. C. C. Bs. Aires, 1945.

DUJOVNE, LEÓN: *La filosofía y las teorías científicas.* Univ. Nac. de Buenos Aires, 1930.

ENRIQUES, FEDERICO: *Problemas de la lógica.* Esp. Calpe. Bs. Aires, 1947.

ESTRADA, JOSÉ MARÍA DE: *Conocimiento poético y conocimiento filosófico.* La Plata (Arg.), 1944.

FARRINGTON: *La ciencia griega.* Hachette. Bs. Aires, 1957.

GAOS, JOSÉ: *La filosofía en la Universidad.* Univ. Nac. Aut. México, 1956.

GARCÍA BACCA: *Filosofía de las ciencias.* Barcelona, 1941.

GHIRARDI OLSEN: *La individualidad del corpúsculo.* Cervantes. Córdoba, 1950.

GILSON, E.: *El realismo metódico.* Rialp. Madrid, 1950.

GORTARI, E.: *Introducción a la lógica dialéctica.* F. C. E. México, 1956.

HARTMANN, NICOLAI: *Metafísica del conocimiento.* Losada. Bs. Aires, 1956.

HEGEL: *Ciencia de la lógica.* Hachette. Bs. Aires, 1956.

GRUNDLER, O.: *Filosofía de la religión.* Rev. de Occid. Madrid, 1926.
GUARDINI, ROMANO: *El Señor.* Edic. Rialp. Madrid, 1954.
GUARDINI, ROMANO: *La esencia del cristianismo.* Guadarrama. Madrid, 1959.
HENRY, A. M. (y otros): *Iniciación teológica.* Herder. Barcelona, 1957.
IRVING, A. V. (y H. A. FRANKFORT): *El pensamiento prefilosófico: Los hebreos.* Breviarios. F. C. E. México, 1956.
JAEGER, A. M.: *La teología de los primeros filósofos griegos.* F. C. E. México, 1952.
JOLIVET, R.: *El Dios de los filósofos y los sabios.* And. Madrid, 1958.
LABROUSSE, R.: *La razón y la fe.* (Proslogion de San Anselmo.) (Historia del argumento ontológico.) Yerba Buena, Tucumán, 1945.
LABROUSSE, R.: *En torno a la teodicea.* Univ. Nac. de Tucumán. Tucumán (Arg.), 1945.
LECLERCQ: *Diálogo del hombre y Dios.* Desclée. Bilbao, 1957.
MARÍAS, J.: *La pérdida de Dios.* El problema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo. (En *San Anselmo y el insensato.*) Rev. de Occidente. Madrid, 1944.
MICKLEN: *La religión.* Breviarios. F. C. E. México, 2.ª, 1953.
MUÑOZ ALONSO: *La trascendencia de Dios en la filosofía griega.* Nogués. Murcia, 1943.
OTTO, RUDOLF: *Lo santo.* Rev. de Occid. Madrid, 1925.
QUILES, I.: *Filosofía de la religión.* Espasa Calpe. Bs. Aires, 1949.
ROQUÉ NÚÑEZ: *El tema de Dios en Bergson.* Univ. de Córdoba, 1954.
SCIACCA, MICHELE FEDERICO: *La hora de Cristo.* Miracle. Barcelona, 1954.
SCIACCA, MICHELE FEDERICO: *Dios y la religión en la filosofía actual.* Miracle. Barcelona, 1952.
SCIACCA, MICHELE FEDERICO: *La existencia de Dios.* Richardet. Tucumán, 1955.
SCHELER, M.: *De lo eterno en el hombre.* Rev. de Occid. Madrid, 1940.
SCHMIDT, W.: *Manual de historia comparada de las religiones.* Espasa Calpe. Madrid, 1941.
SIMMEL, J.: *El problema religioso.* Argos. Bs. Aires, 1953.
TODOLI: *Filosofía de la religión.* Gredos. Madrid, 1955.
WEIL, SIMONE: *Espera de Dios.* Sudamericana. Bs. Aires, 1954.
WHITE, VÍCTOR: *Dios y el inconsciente.* Gredos. Madrid, 1955.
ZAMBRANO, MARÍA: *El hombre y lo divino.* Breviarios. F. C. E. México, 1955.
ZUBIRI, X.: *Naturaleza, historia, Dios.* Poblet. Bs. Aires, 1958.

LA VIDA FILOSÓFICA

BRUNNER, AUGUSTO: *Conocer y creer.* Razón y fe. Madrid, 1954.

BRUNNER, AUGUSTO: *Ideario filosófico.* Razón y fe. Madrid, 1940.

CATURELLI, A.: *El filosofar como decisión y compromiso.* Univ. de Córdoba, 1958.

CUESTA, SALVADOR: *El despertar filosófico.* Aula de Ideas. Madrid, 1954.

DERISI, OCTAVIO NICOLÁS: *Filosofía y vida.* Homo Viator. Bs. Aires, 1953.

GARRIGOU-LAGRANGE, R.: *El sentido del misterio y el claroscuro intelectual, natural y sobrenatural.* Desclée. Bs. Aires, 1945.

GÓMEZ ROBLEDO, A.: *Ensayo sobre las virtudes intelectuales.* F. C. E. México, 1957.

JASPERS, K.: *La razón y sus enemigos de nuestro tiempo.* Sudamericana. Buenos Aires, 1953.

JASPERS, K.: *La fe filosófica.* Losada. Bs. Aires, 1953.

JOLIVET, R.: *La sinceridad y sus exigencias.* Aula de Ideas. Murcia, 1953.

ORTEGA Y GASSET: *Ideas y creencias.* Austral, 1940.

QUILES, ISMAEL: *Filosofar y vivir.* La esencia de la filosofía. Espasa. Buenos Aires, 1949.

SEPICH, JUAN R.: *La actitud del filósofo.* C. C. C. Bs. Aires, 1943.

SERTILLANGES: *La vida intelectual.* Atlántida. Barcelona, 1944. Santa Catalina, Bs. Aires, 1947.

SPRANGER: *Formas de vida.* Rev. de Occid. Madrid, 1935.

VAZ FERREYRA: *Moral para intelectuales.* Univ. de La Plata, 1957.

VIRASORO, RAFAEL: *Vocación y moralidad.* Castellvi. Santa Fe, 1949.

ZARAGÜETA, J.: *Filosofía y Vida. La vida mental.* C. S. I. C. Instituto Luis Vives. Madrid, 1950/55.

ZEA, LEOPOLDO: *La filosofía como compromiso y otros ensayos.* Tezontle. México, 1952.

ZEA, LEOPOLDO: *La conciencia del hombre en la filosofía.* Imprenta Universitaria. México, 1953.

ESTUDIOS MONOGRAFICOS DE AUTORES

ADURIZ, JOAQUÍN: *Gabriel Marcel, el existencialismo de la esperanza.* Espasa Calpe. Bs. Aires, 1949.

AGUIRRE RESPALDIZA: *Rogerio Bacon.* Labor. Barcelona, 1935.

CROCE, B.: *Breviario de Estética.* Espasa Calpe. Bs. Aires, 1938. (Hay otra edición.)

DANN OBREGON: *Lógica.* Castellvi. Santa Fe, 4.ª edic., 1951.

DERISI, O. N.: *Tratado de existencialismo y tomismo.* Bs. Aires. Emecé. 1956.

DE VRIES: *Crítica.* Herder. Barcelona, 1954.

DOMÍNGUEZ, D.: *Texto de filosofía.* Santander. Sal Terrae, 1944-50.

FAIRÉ, LUIS: *Estética.* Cervantes. Córdoba (Arg.), 1950.

FATONE, VICENTE: *Lógica y teoría del conocimiento.* Kapelusz. Bs. Aires, 1951.

FERRATER MORA (y HUGUES LEBLANC): *Lógica matemática.* F. C. E. México, 1955.

GARRIGOU-LAGRANGE: *El sentido común.* Desclée. Bs. Aires, 1945.

GEIGER, MORITZ: *Estética.* Argos. Bs. Aires, 1951.

GILSON, E.: *El ser y la esencia.* Desclée. Bs. Aires, 1951.

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A.: *Introducción a la metafísica.* Univ. de Cuyo. Mendoza, 1951.

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A.: *Tratado de Metafísica,* tomo I *Ontología,* tomo II *Teología natural.* Edit. Gredos. Madrid, 1961, 1963.

GRANELL, M.: *Lógica.* Rev. de Occid. Madrid, 1949.

GUERRERO, J. J.: *Psicología.* Losada. Bs. Aires, 1950.

HARTMANN, N.: *La nueva ontología.* Edit. Sudamericana. Bs. Aires, 1954.

HARTMANN, N.: *Ontología. I: Fundamentos.* F. C. E. México, 1955.

HEIDEGGER, M.: *El ser y el tiempo.* F. C. E. México, 1951.

HEIDEGGER, M.: *Introducción a la metafísica.* Nova. Bs. Aires, 1956.

HESSEN, J.: *Tratado de filosofía.* (T. I, Introducción a la filosofía, lógica, Teoría del conocimiento.) Edit. Sudamericana. Bs. Aires, 1957.

JOLIVET, R.: *Curso de filosofía.* Edit. Desclée. Bs. Aires, 1953.

JOLIVET, R.: *Curso de filosofía. Lógica, Psicología, Metafísica, Moral.* Editorial Lohlé. Bs. Aires, 1955-57.

LAHR, C. S.: *Curso de filosofía.* 27 edic. (Edic. preparada con ampliaciones por I. Quiles, S. J.) Estrada. Bs. Aires, 1951.

LAVELLE, LOUIS: *Introducción a la ontología.* Breviarios. México, 1953.

LECLERCQ, J.: *Las grandes líneas de la filosofía moral.* Biblioteca Hispánica de Filosofía, Gredos. Madrid, 1956.

MARITAIN, J.: *El orden de los conceptos. Lógica menor.* Edic. Club de Lectores. Bs. Aires, 1948.

MARITAIN, J.: *Siete lecciones sobre el ser.* Desclée. Bs. Aires, 1943.

MERCIER, CARD.: *Curso de filosofía.* Nueva Biblioteca Filosófica. Madrid, 1935 y ss. (Hay otras ediciones.)

PFAENDER: *Lógica.* Rev. de Occid. Madrid, 1928.

PONCE DE LEÓN: *Curso de filosofía.* Inst. de Cultura Superior. Bs. Aires, 1949

RAEYMAEKER, L. DE: *La filosofía del ser. Ensayo de síntesis metafísica.* Biblioteca Hispánica de Filosofía, Gredos. Madrid, 1956.
ROMERO, FRANCISCO (y E. PUCCIARELLI): *Lógica.* Espasa Calpe. Bs. Aires, 1938.
SARTRE, J. P.: *El ser y la nada.* Ibero Americana. Bs. Aires, 1950.
SCIACCA, M. F.: *Interioridad objetiva.* Aula de Ideas. Madrid, 1954.
SEPICH, JUAN R.: *Lógica formal.* C. C. C. Bs. Aires, 1940.
SEPICH, JUAN: *Lecc. de metafísica.* C. C. C. Bs. Aires, 1946.
VASSALLO, ÁNGEL: *Nuevos prolegómenos a la metafísica.* Losada. Bs. Aires, 1938.
VÁZQUEZ, JUAN ADOLFO: *Ensayos metafísicos.* Univ. Nac. de Tucumán, 1951.

EL TEMA DE DIOS Y LA RELIGION

ANQUÍN, NIMIO DE: *Filosofía y religión.* Actas Primer Congreso Nacional de Filosofía, tomo I, pág. 950. Mendoza, 1950.
BALTHASAR, URS VON: *Dios y el hombre actual.* Guadarrama. Madrid, 1958.
BALTHASAR, URS VON: *Teología de la historia.* Guadarrama. Madrid, 1959.
BUBER, MARTIN: *Eclipse de Dios.* Edic. Galatea. Nueva Visión. Bs. Aires, 1955.
BUBER, MARTÍN: *Yo y tú.* Edic. Galatea. Nueva Visión. Bs. Aires, 1956.
CASAS, MANUEL GONZALO: *Apuntes de espiritualidad tomista.* Edic. Rev. de Teología. La Plata, 1952.
CASTELLANO, FILEMÓN: *Filosofía de la religión.* Edit. Difusión. Bs. Aires, 1947.
CATURELLI, ALBERTO: *Cristocentrismo.* Univ. de Córdoba, 1957.
DANIELOU, J.: *Dios y nosotros.* Taurus. Madrid, 1958.
DEMPF, ALOYS: *Filosofía cristiana.* Edit. Fax. Madrid, 1956.
FATONE, V.: *El hombre y Dios.* Edit. Columba. Bs. Aires, 1955.
FINLAYSON, CLARENCE: *Dios y la filosofía.* Univ. de Antioquia. Medellín, 1945.
GARCÍA BÁRCENA, R.: *Redescubrimiento de Dios.* Edit. Rex. La Habana, 1956.
GARCÍA LÓPEZ, J.: *Nuestra sabiduría racional de Dios.* Inst. San José de Calasanz. Madrid, 1950.
GARRIGOU-LAGRANGE: *Dios. La existencia de Dios.* Emecé. Bs. Aires, 1950.
GARRIGOU-LAGRANGE: *Dios, la naturaleza de Dios.* Emecé. Bs. Aires, 1950.
GILSON, E.: *Dios y la filosofía.* Emecé. Bs. Aires, 1945.
GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A.: *Teología natural.* C. S. I. C. Inst. Vives. Madrid, 1949.
GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A.: *El tema de Dios en la filosofía existencial.* Instituto Vives. Madrid, 1946.
GRABMANN, M.: *Historia de la teología católica desde los fines de la era patrística hasta nuestros días.* Espasa Calpe. Madrid, 1940.
GRATRY, A.: *El conocimiento de Dios.* Espasa Calpe. Madrid, 1941.

FARRÉ, LUIS: *Vida y pensamiento de Jorge Santayana.* Verdad y Vida. Madrid, 1953.

FATONE, VICENTE: *El existencialismo y la libertad creadora; una crítica al existencialismo de J. P. Sartre.* Argos. Bs. Aires, 1949.

FÉLIX EGIDIO, VICENTE: *El pensamiento de Balmes en orden a la filosofía de la historia.* Real Academia de C. Morales y Políticas. Madrid, 1952.

FERNÁNDEZ, CLEMENTE, S. J.: *Metafísica del conocimiento en Suárez.* Estudios Onienses. Oña, España, 1954.

FERRATER MORA, J.: *Ortega y Gasset.* New Haven, Yale University Press, 1957.

FERRATER MORA, J.: *Unamuno, bosquejo de una filosofía.* Losada. Buenos Aires, 1944.

FESTUGIERE: *Sócrates.* Interamericana. Bs. Aires, 1943.

FIGUEROA, E. L.: *Bergson, exposición de sus ideas fundamentales.* Biblioteca de Humanidades. La Plata, 1930.

FOUILLÉ: *Aristóteles y su polémica contra Platón.* Espasa. Bs. Aires, 1948.

FOUILLÉ: *La filosofía de Platón.* La España Moderna. Madrid, s/f.

GAOS, J.: *La filosofía de Maimónides.* La Casa de España en México, 1940.

GARAGORRI, P.: *Ortega, una reforma de la filosofía.* Rev. de Occid. Madrid, 1958.

GARCÍA BACCA: *Introducción general a las Enéadas.* Losada. Bs. Aires, 1948.

GARCÍA BACCA, J. D.: *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas.* 2 vols. T. I: *Bergson, Husserl, Unamuno, Heidegger, Scheler, Hartmann.* T. II: *W. James, Ortega y Gasset, Whitehead.* Public. del Ministerio de Educación. Caracas, 1947.

GARCÍA MORENTE, MANUEL: *La filosofía de Kant.* Madrid, 1917.

GARREAU, ALBERT: *San Alberto Magno.* Desclée. Bs. Aires, 1944.

GARRIGOU-LAGRANGE: *La síntesis tomista.* Desclée. Bs. Aires, 1945.

GAUPP, OTTO: *Spencer.* Rev. de Occid. Madrid, 1930.

GEBHARDT: *Spinoza.* Losada. Bs. Aires, 1940.

GILSON, E.: *La filosofía de San Buenaventura.* Desclée. Bs. Aires, 1948.

GILSON, E.: *El tomismo.* Desclée. Bs. Aires, 1951.

GILSON, E.: *Santo Tomás de Aquino.* Aguilar. Madrid, 1949.

GOGUEL, ELISABETH: *Descartes y su tiempo.* Yerba Buena. Tucumán, 1945.

GÓMEZ NOGALES, SALVADOR: *Horizontes de la metafísica aristotélica.* Ediciones Fax. Madrid, 1955.

GRABMANN, M.: *Santo Tomás de Aquino.* Labor. Barcelona, 1930.

GUARDINI, ROMANO: *Pascal o el drama de la conciencia cristiana.* Emecé. Bs. Aires, 1955.

HALBWACHS, M.: *Leibniz, vida, doctrina y obras.* América. México, 1945.

HALEVY: *Nietzsche.* Emecé. Bs. Aires, 1946.
HAMELIN, O.: *El sistema de Aristóteles.* Edic. Estuario. Bs. Aires, 1943.
HAMELIN, O.: *El sistema de Descartes.* Losada. Bs. Aires, 1949.
HEIDEGGER, M.: *Kant y el problema de la metafísica.* F. C. E. México, 1954.
HEIDEGGER, M.: *La doctrina de Platón sobre la verdad.* Tradición y Tarea. Universidad de Chile. Santiago de Chile, s/f.
HEIMSOETH, H.: *Fichte.* Rev. de Occid. Madrid, 1931.
HOEFFDING: *Kierkegaard.* Rev. de Occid. Madrid, 1930.
HOFFMANN: *Descartes.* Rev. de Occid. Madrid, 1932.
HUBERT, R.: *Comte.* Sudamericana. Bs. Aires, 1943.
IMAZ, EUGENIO: *Asedio a Dilthey.* El Coleg. de México. México, 1945.
IMAZ, EUGENIO: *El pensamiento de Dilthey.* F. C. E. México, 1946.
INGENIEROS, JOSÉ E.: *Boutroux y la filosofía universitaria francesa.* Buenos Aires, 1923.
IRIARTE, J.: *La ruta mental de Ortega.* Edic. Fax. Madrid.
JAEGER, W.: *Aristóteles. Historia de su desarrollo intelectual.* F. C. E. México, 1946.
JASPERS, K.: *Descartes y la filosofía.* Edic. Leviatán. Bs. Aires, 1958.
JASPERS, K.: *Nietzsche y el cristianismo.* Edic. Deucalión. Bs. Aires, 1955.
JOLIVET, RÉGIS: *Introducción a Kierkegaard.* Gredos. Madrid, 1950.
JOLIVET, RÉGIS: *San Agustín y el neoplatonismo cristiano.* Cepa. Bs. Aires, 1941.
KOIRÉ, A.: *Introducción a la lectura de Platón.* Edic. Cajica. México, 1947.
KRAUS, RENÉ: *La vida pública y privada de Sócrates.* Sudamericana. Buenos Aires, 1943.
KÜLPE, O.: *Kant.* Labor. Barcelona, 1925.
LABROUSSE, R.: *Rousseau y su tiempo.* Yerba Buena. Tucumán, 1945.
LADNER: *La enseñanza de Buda* (Antología de textos pali). Edic. La Mandrágora. Bs. Aires, 1959.
LANDSBERG, P.: *La academia platónica.* Rev. de Occid. Madrid, 1926.
LE ROY, E.: *Bergson.* Labor. Barcelona, 1932.
LÉVY-BRÜHL, L.: *David Hume.* Sudamericana. Bs. Aires, 1939.
LÖWITH, KARL: *Heidegger, pensador de un tiempo indigente.* Edic. Rialp. Madrid, 1956.
LUPPOL, I. K. (y J. LUC): *Diderot.* F. C. E. México, 1940.
MANN, H.: *El pensamiento vivo de Nietzsche.* Losada. Bs. Aires, 1939.
MANN, H.: *El pensamiento vivo de Schopenhauer.* Losada. Bs. Aires, 1939.
MARÍAS, JULIÁN: *San Anselmo y el insensato.* Rev. de Occid. Madrid, 1944.
MARÍN, JUAN: *Confucio.* Austral. Espasa Calpe. Bs. Aires, 1953-1954.

ALARCOS, JUAN FELIPE: *Hartmann y la Idea de la metafísica*. Sociedad P. de Filosofía. Lima, 1949.

ALONSO FUEYO: *Existencialismo y existencialistas*. Guerri. Valencia, 1949.

AMEAL, J.: *Santo Tomás de Aquino*. Epesa. Madrid, 1945.

ARANGUREN: *La ética de Ortega*. Madrid.

ARIAS, A. C.: *Vaz Ferreyra*. F. C. E. México, 1949.

ARTIGAS RAMÍREZ, J.: *Descartes y la formación del hombre moderno*. Instituto Luis Vives. Madrid, 1951.

ASTRADA, CARLOS: *Ser, humanismo, existencialismo. Una aproximación a Heidegger*. Kayros. Bs. Aires, 1949.

ASTRADA, CARLOS: *Marx y Hegel. Trabajo y alienación en la "fenomenología" y en los "manuscritos"*. Siglo XX. Bs. Aires, 1958.

ASTRADA, CARLOS: *Hegel y la dialéctica*. Kayros. Bs. Aires, 1956.

BASAVE: *La filosofía de José Vasconcelos*. F. C. E. México, 1950.

BAUMANN, E.: *Bossuet*. Excelsa. Bs. Aires, 1946.

BENDA, JULIÁN: *El pensamiento vivo de Kant*. Losada. Bs. Aires, 1941.

BENRUBI: *Bergson*. Sudamericana. Bs. Aires, 1942.

BERARD DE SAINT, MAURICE: *Juan Duns Scoto, un doctor de los nuevos tiempos*. Edit. Spiritus. Bs. Aires, 1956.

BERDIAEFF, N.: *Autobiografía espiritual*. Miracle. Barcelona, 1958.

BLOCH: *El pensamiento de Hegel*. F. C. E. México, 1950.

BLUMENFELD, W.: *La antropología filosófica de Martín Buber*. Lima: Perú, 1951.

BOFILL BOFILL, JAIME: *La esencia de los seres o el dinamismo de la perfección*. (El concepto de perfección de Santo Tomás.) Pub. Cristiandad. Barcelona, 1950.

BOYER, C.: *San Agustín*. Sus normas de moral. Excelsa. Bs. Aires, 1945.

BRAISFORD, N.: *Voltaire*. F. C. E. México, 1941.

BRANDT, CARLOS: *Spinoza y el panteísmo*. Kier. Bs. Aires, 1941.

BRÉHIER, EMILE: *La filosofía de Plotino*. Sudamericana. Bs. Aires, 1953.

BRENTANO, F.: *Aristóteles*. Labor. Barcelona, 1930.

BROCHARD, V.: *Estudios sobre Sócrates y Platón*. Losada. Bs. Aires, 1940.

BRUCEULERI: *El pensamiento social de San Agustín*. Edic. Paulinas. México, 1951.

BRUNSCHVICG, L.: *Descartes*. Sudamericana. Bs. Aires, 1939.

CÁDIZ, LUIS MARÍA DE: *San Agustín*. Su vida y doctrina. Atlántida. Buenos Aires, 1944.

CALVEZ, JEAN YVES: *El pensamiento de Carlos Marx*. Taurus. Madrid, 1958.

CAMPBELL, ROBERTS: *Jean Paul Sartre o una literatura filosófica*. Argos. Buenos Aires.

CASAS, MANUEL GONZALO: *Santo Tomás y la filosofía existencial.* Meteoro. Santa Fe, 1948.

CASO, ANTONIO: *El acto ideatorio en la filosofía de Husserl.* Porrúa. México, 1940.

CASSIRER, E.: *Kant, vida y doctrina.* F. C. E. México, 1948.

CATURELLI, ALBERTO: *La filosofía de la integridad. El pensamiento de Michele F. Sciacca.* Univ. de Córdoba (Argentina), 1959.

CATURELLI, A.: *La doctrina agustiniana sobre el maestro y su desarrollo en Santo Tomás.* Univ. Nacional de Córdoba, 1954.

CATURELLI, A.: *Donoso Cortés.* Univ. Nacional de Córdoba, 1958.

CATURELLI, A.: *La filosofía de Nimio de Anquín.* Univ. Nacional de Córdoba, 1951.

CATURELLI, A.: *El pensamiento de Fray Mamerto Esquiu.* Univ. Nacional de Córdoba, 1954.

CELMS, THEODORO: *El idealismo fenomenológico de Husserl.* Rev. de Occidente. Madrid, 1931.

CROCE, BENEDETTO: *Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel.* Imán. Buenos Aires, 1943.

CRUZ HERNÁNDEZ, MIGUEL: *Francisco Brentano.* Acta Salmanticensia. Universidad de Salamanca, 1953.

CRUZ HERNÁNDEZ, MIGUEL: *La metafísica de Avicena.* Univ. de Granada, 1949.

CHESTERTON: *Santo Tomás de Aquino.* Espasa Calpe. Bs. Aires (varias ediciones, desde 1937).

CHESTOV: *Kierkegaard y la filosofía existencial.* Sudamericana. Bs. Aires, 1948.

DANIELOU, J.: *Orígenes.* Sudamericana. Bs. Aires, 1958.

DELGADO, H.: *Paracelso.* Losada. Bs. Aires, 1947.

DELGADO, H.: *N. Hartmann y el reino del espíritu.* Edic. Lumen. Lima, 1950.

DELP, A.: *Existencia trágica.* La filosofía de Heidegger. Razón y Fe. Madrid, 1942.

DERISI, O. N.: *La filosofía del espíritu de Benedetto Croce.* C. S. I. C. Instituto Vives. Madrid, 1947.

DILTHEY, W.: *Hegel y el idealismo.* F. C. E. (V vol. de las obras de Dilthey). México, 1944-1948.

DOEBLIN: *El pensamiento vivo de Confucio.* Losada. Bs. Aires, 1941.

DUJOVNE, L.: *Spinoza.* Su vida, su época, su obra, su influencia. 4 vols. Univ. Nacional de Bs. Aires, 1941-1945.

FAGGIN, GIUSEPPE: *Meister Eckhardt y la mística medieval alemana.* Sudamericana. Bs. Aires, 1953.

FARBER, MARVIN: *Husserl.* Losange. Bs. Aires, 1956.

SERRANO PONCELA, S.: *El pensamiento de Unamuno*. Breviarios. México, 1953.
SERTILLANGES, A. D.: *Santo Tomás de Aquino*. 2 vols. Desclée. Buenos Aires, 1946.
SERTILLANGES, A. D.: *Las grandes tesis de la filosofía tomista*. Desclée. Buenos Aires, 1948.
SETEPANOVA, D.: *Federico Engels*. Edic. Pueblos Unidos. Bs. Aires, 1957.
SPENGLER, O.: *Heráclito*. Espasa Calpe. Bs. Aires, 1947. (Muy buen prólogo de Mondolfo sobre interpretaciones de Heráclito.)
STERN, A.: *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencial*. Imán. Buenos Aires, 1951.
SWOBODA, K.: *La estética de San Agustín*. Edic. Augustinus. Madrid, 1958.
TERESIA RENATA DEL ESP. SANTO: *Edith Stein, una mujer de nuestro siglo*. Edic. Dinor. San Sebastián, 1953.
THIBON, G.: *Nietzsche o el declinar del espíritu*. Emecé. Bs. Aires, 1951.
TOVAR, ANTONIO: *Un libro sobre Platón*. Austral. Madrid, 1956.
TOVAR, ANTONIO: *Vida de Sócrates*. Rev. de Occid. Madrid, 1955.
TRESMONTAND, CH.: *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*. Taurus. Madrid, 1956.
TREVES, RENATO: *Benedetto Croce, filósofo de la libertad*. Imán. Buenos Aires, 1944.
URIARTE, FERNANDO: *Ortega, filosofía y circunstancia*. Edic. Auchmt. Santiago de Chile, s/f.
VANNI ROVIGHI, SOFIA: *Introducción al estudio de Kant*. Fax. Madrid, 1948.
VASSALLO, ÁNGEL (con FCO. ROMERO y LUIS AZNAR): *Alejandro Korn*. Losada. Bs. Aires, 1940.
VÁZQUEZ, J. A.: *Platón, diálogos socráticos*. Raigal. Bs. Aires, 1956.
VIRASORO, MIGUEL ÁNGEL: *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Univ. de Sta. Fe, 1954.
VIRASORO, MIGUEL ÁNGEL: *La lógica de Hegel*. Edic. Gleizer. Bs. Aires, 1932.
VIRASORO, RAFAEL: *La ética de Scheler*. Imprenta de la Univ. de Santa Fe. Argentina, 1941.
WAELHENS, A. DE: *La filosofía de Martin Heidegger*. C. S. I. C. 2.ª edición, con buen prólogo de Ceñal sobre el "último" Heidegger. Madrid, 1952.
WAELHENS, A. DE: *Heidegger*. Losange. Bs. Aires, 1956.
WAGNER DE REYNA, A.: *La ontología fundamental de Heidegger*. Losada. Bs. Aires, 1945.
WAHL, JEAN: *Kierkegaard*. Losange. Bs. Aires, 1956.

WAISMANN, A.: *Schopenhauer. Biografía y característica espiritual.* Ediciones Assandri. Córdoba, 1945.

WAISMANN: *Dilthey o la lírica del historicismo.* Cuadernos de *Humanitas.* Tucumán, 1959.

WEDERT, P. J.: *Santo Tomás, el Genio del orden.* Poblet. Bs. Aires.

XIRAU, JOAQUÍN: *La filosofía de Husserl.* Losada. Bs. Aires, 1941.

XIRAU, JOAQUÍN: *Vida, pensamiento y obra de Bergson.* Edit. Leyenda. México, 1944.

XIRAU, JOAQUÍN: *Ramón Llul. Filosofía y mística.* Edic. Horizontes. México, 1945.

XIRAU, JOAQUÍN: *En torno a Spinoza.* México, 1944.

XIRAU, JOAQUÍN: *El pensamiento vivo de Juan Luis Vives.* Losada. Buenos Aires, 1944.

YUTANG LIN: *La sabiduría de Lao Tse.* Sudamericana. Bs. Aires, 1950.

ZAMBRANO, MARÍA: *El pensamiento vivo de Séneca.* Losada. Bs. Aires, 1944.

ZARAGÜETA, J.: *La intuición en la filosofía de Bergson.* Instituto Vives. Madrid, 1943.

ZELLER: *Sócrates y los sofistas.* Nova. Bs. Aires, 1955.

ZHITLOVSKY, J.: *Kant.* Sudamericana. Bs. Aires, 1942.

ZWEIG, A.: *El pensamiento vivo de Spinoza,* 2.ª edic. Losada. Bs. Aires, 1944.

TEMAS GENERALES

ABBAGNANO, N.: *Existencialismo positivo.* Paidos. Bs. Aires, 1951.

ALCORTA, JOSÉ IGNACIO: *El existencialismo en su aspecto ético.* Edit. Bosch. Barcelona, 1955.

ALCORTA, JOSÉ IGNACIO: *Estudios de metafísica.* Univ. de Barcelona, 1954.

ASTRADA, CARLOS: *Temporalidad.* Cultura Viva. Bs. Aires, 1943.

ASTRADA, CARLOS: *El marxismo y las escatologías.* Edit. Procyon. Buenos Aires, 1957.

ASTRADA, CARLOS: *Hegel y la dialéctica.* Kairos. Bs. Aires, 1956.

ATHAYDE, TRISTÁN DE: *El existencialismo, filosofía de nuestro tiempo.* Emecé. Bs. Aires, 1950.

BATTAGLIA, FELICE: *Filosofía del trabajo.* Edit. Rev. de Derecho Privado. Madrid, 1955.

BOBBIO, NORBERTO: *El existencialismo.* Breviarios. México, 1949.

BOCHENSKI, J. M.: *El materialismo dialéctico.* Rialp. Madrid, 1958.

BOLLNOW: *Filosofía de la existencia.* Rev. de Occid. Madrid, 1954.

MARÍN, JUAN: *Buda*. Austral. Espasa Calpe. Bs. Aires, 1954.

MARÍN, JUAN: *Lao Tsze*. Austral. Espasa Calpe. Bs. Aires, 1952.

MARTÍNEZ ESTRADA: *Nietzsche*. Bs. Aires, 1947.

MARTINS, D.: *Bergson. La intuición como método en la metafísica*. C. S. I. C. Instituto Vives. Madrid, 1947.

MARVIN, F. L.: *Comte*. F. C. E. México, 1941.

MAYER, ALFRED G.: *El marxismo*. Edic. Agora. Bs. Aires, 1957.

MEHLIS, JORGE: *Plotino*. Rev. de Occid. Madrid, 1931.

MEHRING, FRANZ: *Carlos Marx*. Edit. Claridad. Bs. Aires, 1958.

MICHELET, K. L.: *Examen crítico de la metafísica de Aristóteles*. Edic. Imán. Bs. Aires, 1946.

MIELI, ALDO: *Lionardo da Vinci*. Espasa Calpe. Bs. Aires, 1950.

MILLÁN PUELLES: *El problema del ente ideal; un examen a través de Husserl y Hartmann*. C. S. I. C. Instituto Vives, Madrid, 1947.

MIRIBEL, E. D.: *Edith Stein*. Taurus. Madrid, 1954.

MONDOLFO, R.: *Rousseau y la conciencia moderna*. Imán. Bs. Aires, 1943.

MONDOLFO, R.: *Tres filósofos del Renacimiento: Bruno, Galileo, Campanella*. Losada. Bs. Aires, 1947.

MONDOLFO, R.: *Sócrates*. Edic. Losange. Bs. Aires, 1955.

MONDOLFO, R.: *Feuerbach y Marx. La dialéctica y el concepto marxista de la historia*. Claridad. Bs. Aires, s/f.

MONDOLFO, R.: *El materialismo histórico en F. Engels*. Edic. Ciencia. Rosario, 1940; edic. Raigal, Bs. Aires, 1956.

MUÑOZ ALONSO: *Las ideas filosóficas de Menéndez Pelayo*. Rialp. Madrid, 1956.

NATORP, P.: *Kant y la escuela de Marburgo*. Edic. Beltrán. Madrid, 1915. Univ. Nacional Aut. de México. México, 1956.

NETTLESHIP, R.: *La educación del hombre según Platón*. Edic. Atlántida. Bs. Aires, 1945.

OLGIATTI, FRANCISCO: *Carlos Marx*. Edic. Difusión. Bs. Aires, 1951.

OROMÍ, MIGUEL: *Unamuno y su siglo*. Madrid, 1957.

ORTEGA Y GASSET, J.: *Kant, Hegel, Dilthey*. Rv. Occidente. Madrid, 1958.

ORTEGA Y GASSET, J.: *En torno a Galileo*. Rv. Occidente. Madrid, 1956.

PAPINI: *San Agustín*. Edic. Cóndor. Bs. Aires, s/f.

PATER, WALTER: *Platón y el platonismo*. Emecé. Bs. Aires, 1946.

PETERS: *La estructura de la historia universal en Juan Bautista Vico*. Revista de Occid. Madrid, 1930.

PETITOT, L. M.: *La vida integral de Santo Tomás de Aquino*. Cepa. Buenos Aires, 1941.

PETZALL, A.: *Locke*. Sudamericana. Bs. Aires, 1940.

PLANELLA GUILLE, J.: *Los sistemas de Platón y Aristóteles*. Edit. Iberia. Barcelona, s/f.
PRO DIEGO, F.: *Alberto Rougés*. Valles Calchaquíes. Argentina, 1957.
QUILES, ISMAEL: *Sartre y su existencialismo*. Espasa Calpe. Bs. Aires, 1952.
QUILES, ISMAEL: *Aristóteles*. Espasa Calpe. Bs. Aires, 1947.
QUILES, ISMAEL: *San Isidoro de Sevilla*. Espasa Calpe. Bs. Aires, 1949.
QUILES, ISMAEL: *Sartre, el existencialismo del absurdo*. Espasa Calpe. Buenos Aires, 1952.
QUILES, ISMAEL: *Heidegger, el existencialismo de la angustia*. Espasa Calpe. Bs. Aires, 1948.
RAMÍREZ, S.: *La filosofía de Ortega y Gasset*. Herder. Barcelona, 1958.
RAMÍREZ, S.: *¿Un oportunismo católico?* Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos. Convento San Esteban. Salamanca, 1958.
REMUSAT, CHARLES DE: *Bacon*. Americalee. Bs. Aires, 1944.
RENAN, AUGUSTO: *Averroes y el averroísmo*. Americalee. Bs. Aires, 1946.
RENOUVIER, CH.: *Descartes*. Espasa Calpe. Bs. Aires, 1950.
RIAZANOV: *Marx y Engels*. Claridad. Bs. Aires, s/f.
RODRÍGUEZ ALCALÁ, HUGO: *Francisco Romero, vida y obra. Bibliografía y antología*. Rev. Hispánica Moderna. Vol. XX, núms. 1-2, 1954.
ROIG GIRONELLA: *La filosofía de la Acción* (Blondel). Madrid, 1954.
ROLFE, J. C.: *Cicerón y su influencia*. Nova. Bs. Aires, s/f.
ROMERO, FRANCISCO: *Filósofos y problemas*. Losada. Bs. Aires, 1947.
ROMERO, FRANCISCO: *Ideas y figuras*. Losada. Bs. Aires, 1949.
ROSS: *Aristóteles*. Sudamericana. Bs. Aires, 1957.
ROUDA PARELLA, J.: *Spranger y las ciencias del espíritu*. Minerva. México, 1954.
RUMNEY: *Spencer*. F. C. E. México, 1944.
SCHELLING: *Bruno*. Losada. Bs. Aires, 1957.
SCHUHL, P. M.: *La obra de Platón*. Hachette. Bs. Aires, 1956.
SCIACCA, M. F.: *El pensamiento filosófico de Rosmini*. Miracle. Barcelona, 1957.
SCIACCA, M. F.: *Platón*. Edic. Troquel. Bs. Aires, 1959.
SCIACCA, M. F.: *Mi itinerario a Cristo*. Taurus. Madrid, 1957.
SCIACCA, M. F.: *San Agustín*. Miracle. Barcelona, 1953.
SCIACCA, M. F.: *Pascal*. Miracle. Barcelona, 1955.
SEPICH, JUAN R.: *La filosofía de Ser y Tiempo de Martín Heidegger*. Editorial Nuestro Tiempo. Bs. Aires, 1954.
SEPICH, JUAN R.: *Situación de Heidegger en la filosofía*. Humanitas. Tucumán, 1954.

MARITAIN: *Fronteras de la poesía.* La Espiga de Oro. Bs. Aires, 1945.
MARITAIN, JACQUES (y RAISSA): *Situación de la poesía.* Desclée. Bs. Aires, 1946.
MARITAIN: *Breve tratado de la existencia y del existente.* Desclée. Buenos Aires, 1949.
MUÑOZ ALONSO: *Valores filosóficos del catolicismo.* Flors. Barcelona, 1954.
NICOL, EDUARDO: *Metafísica de la expresión.* F. C. E. México, 1957.
OLDENBERG: *La literatura de la Antigua India.* Losada. Bs. Aires, 1956.
PAREYSON, LUIGI: *El existencialismo, espejo de la conciencia contemporánea.* Miracle. Barcelona, 1949.
PRINI, P.: *Existencialismo.* Miracle. Barcelona, 1958.
QUILES, I.: *La esencia de la filosofía tomista.* Verbum. Bs. Aires, 1943.
QUILES, ISMAEL: *Más allá del existencialismo.* Miracle. Barcelona, 1958.
RAMÍREZ, S.: *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común.* Bien Común. Madrid, 1956.
ROLDÁN, ALEJANDRO: *Metafísica del sentimiento.* C. S. I. C. Inst. Vives. Madrid, 1956.
ROMERO, FRANCISCO: *Relaciones de la filosofía.* Bs. Aires, 1959.
ROMERO, FRANCISCO: *Papeles para una filosofía.* Losada. Bs. Aires, 1945.
ROMERO, FRANCISCO: *Estudios de historia de las ideas.* Losada. Bs. Aires, 1952.
ROMERO, FRANCISCO: *Filosofía de ayer y de hoy.* Argos. Bs. Aires, 1945.
ROSENTAL (y STRAKS): *Categorías del materialismo dialéctico.* Academia de Ciencias de la URSS. Edic. Grijalbo. México, 1958.
ROUGÉS, A.: *Las jerarquías del ser y la eternidad.* Univ. Nac. de Tucumán, 1953.
RUBERT CANDAU, JOSÉ MARÍA: *Fundamentos constitutivos de la moral.* Verdad y Vida. Madrid, 1956.
SCIACCA, M. F.: *Perspectivas de nuestro tiempo.* Troquel. Bs. Aires, 1958.
SCHUHL, PIERRE MAXIME: *Maquinismo y filosofía.* Edic. Galatea. Nueva Visión. Bs. Aires, 1955.
SCHWEITZER, A.: *El pensamiento de la India.* Breviarios. F. C. E. México, 1952.
SIWECK, PAUL: *El problema del mal.* Huarpes. Bs. Aires, 1945.
TRAND-DUC, THAO: *Fenomenología y materialismo dialéctico.* Edic. Lautaro. Bs. Aires, 1959.
TROISE, EMILIO: *El materialismo histórico.* La Facultad. Bs. Aires, 1938.
TROISFONTAINES: *El existencialismo y el pensamiento cristiano.* Desclée. Bilbao, 1950.
VERNEAUX: *Lecciones sobre existencialismo.* Club de Lect. Bs. Aires, 1952.

VIRASORO, MIGUEL ÁNGEL: *La libertad, la existencia y el ser.* Univ. Nacional de Bs. Aires, 1942.
VIRASORO, RAFAEL: *Existencialismo y moral.* Castellvi. Santa Fe, 1957.
WEIL, SIMONE: *Raíces del existir.* Sudamericana. Bs. Aires, 1954.
WEIL, SIMONE: *La gravedad y la gracia.* Sudamericana. Bs. Aires, 1948.
WEIL, SIMONE: *Cartas a un religioso.* Sudamericana. Bs. Aires, 1954.
WEININGER, OTTO: *Sexo y carácter.* Losada. Bs. Aires, 1947.
WETTER, GUSTAVO: *El materialismo dialéctico soviético.* Difusión. Bs. Aires, 1950.
ZARAGÜETA, J.: *El lenguaje y la filosofía.* C. S. I. C. Inst. Vives. Madrid, 1945.

REVISTAS

(Especializadas o que se ocupan con temas y bibliografía filosófica con cierta preferencia.)

Arbor, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía. Lima, Perú.
Arqué, revista de metafísica, Sociedad Cordobesa de Filosofía. Córdoba, Argentina.
Atenea, órgano de la Universidad de Concepción. Chile.
Augustinus, Madrid (PP. Agustinos).
Capricornio, Bs. Aires, Argentina.
Ciencia tomista, PP. Dominicos. Salamanca.
Ciencia y Fe, Facultad de Filosofía y Teología San Miguel. Bs. Aires, (PP. Jesuitas).
Comentario, Inst. Argentino Judío de Cultura. Bs. Aires.
Convivium, Facultad de Filosof., Univ. de Barcelona. Barcelona.
Cordillera, revista boliviana de cultura. La Paz, Bolivia.
Crisis, revista de filosofía. Murcia-Madrid, España.
Cuadernos Americanos, México.
Cuadernos de Filosofía, Inst. de Filosofía. Univ. de Buenos Aires.
Cuadernos hispanoamericanos, Inst. de Cultura Hispánica. Madrid.
Cursos y conferencias, Colegio Libre de Estudios Superiores. Bs. Aires.
Dianoia, Centro Estudios Filosóficos, Univ. Aut. de México. México.
Episteme, Facultad de Humanidades, Univ. Central Caracas. Venezuela.
Espíritu, Barcelona.
Estudios (PP. Jesuitas), Bs. Aires.
Estudios filosóficos, PP. Dominicos. Las Caldas de Besaya, España.

BRÉHIER, EMILIO: *Los temas actuales de la filosofía*. Edit. Taurus. Madrid, 1956.

BRINCKMANN, D.: *El hombre y la técnica*. Edic. Galatea. Nueva Visión. Buenos Aires, 1955.

BUBER, MARTIN: *Caminos de utopía*. F. C. E. México, 1953.

CABA, PEDRO: *La presencia como fundamento de la ontología*. Madrid, 1957.

CABA, PEDRO: *Metafísica de los sexos humanos*. Edic. Indice. Madrid, 1956.

CARPIO, ADOLFO P.: *El "Tao te King" de Lao Tsé*. Sudamericana. Buenos Aires, 1957.

CASARES, TOMÁS DE: *Reflexiones sobre la condición de la inteligencia en el catolicismo*. C. C. C. Bs. Aires, 1942.

CASO, ANTONIO: *Positivismo, neopositivismo, fenomenología*. Centro Estudios Filosóficos. México, 1941.

CASSIRER, E.: *Mito y lenguaje*. Galatea. Bs. Aires, 1959.

CASTELLANI, L.: *Conversación y crítica filosófica*. Espasa Calpe. Bs. Aires, 1943.

CRUZ HERNÁNDEZ: *La doctrina de la intencionalidad en la fenomenología*. Univ. de Salamanca, 1958.

D'ALEMBERT: *Discurso sobre la Enciclopedia*. Aguilar. Bs. Aires, 1953.

DERISI, O. N.: *Tratado de existencialismo y tomismo*. Emecé. Bs. Aires, 1956.

DERISI, O. N.: *Los fundamentos metafísicos del orden moral*. C. S. I. C. Madrid, 1953.

DERISI, O. N.: *Filosofía moderna y filosofía tomista*. Guadalupe. Buenos Aires, 1945.

DE VRIES, JOSEPH: *Pensar y ser*. Fax. Madrid, 1945.

DISANDRO, CARLOS: *Metafísica y lírica*, en *Sapientia*, núm. 1. La Plata, 1946.

ESTRADA, JOSÉ MARÍA: *La esencia del arte*. Cepa. Bs. Aires, 1944.

ESTRADA, JOSÉ MARÍA: *Filosofía del tiempo*. Enc Edit. Bs. Aires, 1955.

FATONE, VICENTE: *La existencia humana y sus filósofos* (Heidegger, Jaspers, Barth, Chestov, Berdiaeff, Zubiri, Marcel, Lavelle, Sartre, Abbagnano). Raigal. Bs. Aires, 1953.

FERRATER MORA, J.: *La filosofía en el mundo de hoy*. Rev. Occidente. Madrid, 1959.

FRIEDMANN: *Problemas humanos del maquinismo industrial*, Sudamericana. Bs. Aires, 1957.

GAOS, JOSÉ: *La filosofía en la Universidad*. Univ. Autónoma de México, 1956.

GÓMEZ ROBLEDO, A.: *Filosofía y lenguaje*. Imprenta Universit. México, 1956.

GÓMEZ ROBLEDO, A.: *Logos y Ethos. Ensayo sobre las virtudes intelectuales.* Univ. de México.

GUARDINI, ROMANO: *El mesianismo en el mito, la Revelación y la política.* Rialp. Madrid.

GUILLAUME, P.: *Psicología de la forma.* Argos. Bs. Aires, 1947.

GUITTON, J.: *Ensayos sobre el amor humano.* Sudamericana. Bs. Aires, 1958.

HAESSLE, J.: *El trabajo y la moral.* Desclée. Bs. Aires, 1944.

HARTMANN, A. (LOTZ, DE VRIES, y otros): *Sujeción y libertad del pensamiento católico.* Herder. Barcelona, 1955. (Sobre la "Humani Generis".)

HEIMSOETH: *Los seis grandes temas de la metafísica occidental.* Rev. de Occid. Madrid, s/f.

HEINEMAN: *¿Está viva o muerta la filosofía existencial?* Rev. de Occidente. Madrid, 1956.

HERDER, J. G.: *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad.* Losada. Bs. Aires, 1960.

HUGON, E.: *Las veinticuatro tesis tomistas.* Poblet. Bs. Aires, 1946.

INGENIEROS, JOSÉ: *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía.* Losada. Buenos Aires, 1943.

JASPERS, K.: *Filosofía.* Edit. Rev. de Occidente de la Universidad de Puerto Rico. San José de P. Rico, 1958.

JASPERS: *La bomba atómica y el futuro del hombre.* Taurus. Madrid, 1958.

JASPERS: *Balance y perspectiva.* Rev. de Occid. Madrid, 1953.

JOLIVET, R.: *La filosofía cristiana y el pensamiento contemporáneo.* Librería Santa Catalina. Bs. Aires, 1935.

KONINCK, CHARLES DE: *De la primacía del bien común contra los personalistas y el principio del orden nuevo.* Edic. Cultura Hispánica. Madrid, 1952.

KONSTANTINOV: *El materialismo histórico.* Academia de Ciencias de la URSS. Edic. Grijalbo. México, 1957.

KONSTANTINOV: *Los fundamentos de la filosofía marxista.* México, 1959.

LAÍN ENTRALGO, P.: *La espera y la esperanza.* Rev. de Occid. Madrid, 1956.

LENZ, J.: *El moderno existencialismo alemán y francés.* Gredos. Madrid, 1953.

MANSER: *La esencia del tomismo.* C. S. I. C. Madrid, 1947.

MARCEL, G.: *Diario metafísico.* Losada. Bs. Aires, 1956.

MARCEL, G.: *El misterio del ser.* Sudamericana. Bs. Aires, 1953.

MARCEL, G.: *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico.* Edic. Facultad de F. y L. Opúsculo 3, Univ. Aut. de México, 1955.

MARÍAS, JULIÁN: *Ensayos de teoría.* Rev. de Occid. Madrid, 1955.

MARITAIN: *Arte y Escolástica.* La Espiga de Oro. Bs. Aires, 1945. Club de Lectores, 1958.

Schelling, 137.
Schopenhauer, 164.
Sciacca, 93, 94, 122, 242, 243, 244, 246, 247, 249, 250, 251, 354.
Séneca, 21.
Sepich, Juan R., 156, 173, 312.
Sertillanges, 155.
Smith, A., 285.
Sócrates, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 41, 62, 93, 106, 113, 114, 115, 116, 351, 354, 355.
Solón, 16.
Spencer, 31.
Spinoza, 29, 119, 123, 214, 351.
Steenberghen, 155.
Stefanini, 242, 320.
Stumpf, 268.
Suárez, Francisco, 26.
Szilasi, 301.
Szondi, 122.

Tales, 110, 11, 216.
Tomás, Santo, 12, 25, 26, 33, 54, 59, 61, 64, 69, 70, 82, 91, 98, 99, 102, 118, 120, 123, 138, 147-166, 167, 172, 183, 187, 198, 203, 204, 209, 210, 218, 227, 231, 233, 234, 345, 349, 351, 355.
Tucídides, 14.

Unamuno, 247, 299.

Vanni Rovighi, 156, 253, 297.
Vassallo, Ángel, 63, 242, 260, 294.
Vico, 137.
Voltaire, 29.

Waelhens, 303, 310, 318.
Webert, 61.
Whitehead, 240.
Windelband, 137.
Wolff, 29, 219.
Wulf, M. de, 155.
Wust, 241.

Xirau, 254.

Zaragüeta, 155.
Zubiri, 72, 75, 94, 148, 242, 299, 300, 341.

ÍNDICE GENERAL

Págs.

PRÓLOGO DE LA PRIMERA EDICIÓN 9
PRÓLOGO A LA TERCERA EDICIÓN ESPAÑOLA 10

PRIMERA PARTE

I. — La voz "filosofía" en griegos y romanos 11
II. — La voz "filosofía" después del cristianismo 23
III. — Platón 35
IV. — Aristóteles 44
V. — Origen del conocimiento 52
VI. — Supuestos y estructura del conocimiento 60
VII. — Ciencia y filosofía 68
VIII. — Filosofía y sentido común 79
IX. — Filosofía y teología 89
X. — Los temas de la filosofía 105
XI. — El tema del conocimiento: Kant 125
XII. — El tema de la cultura 137

SEGUNDA PARTE

XIII. — Realismo y filosofía: Santo Tomás 147
XIV. — Abstracción y filosofía 167
XV. — Clasificación de las ciencias: lógica, cosmología 184
XVI. — La psicología 200

Estudios filosóficos y teológicos, PP. Dominicos. Bs. Aires.
Estudios franciscanos, Barcelona.
Estudios lulianos, C. S. I. C. Madrid.
Filosofía, Universidad Lisboa.
Filosofía y Letras, Univ. Autónoma de México.
Filosofía, Letras y Educación, Univ. Central Quito. Ecuador.
Finis Terrae, Univ. Católica de Chile, Santiago.
Humanidades, Facultad de Humanidades. La Plata, Argentina.
Humanidades, Univ. Pontificia de Guatemala.
Humanitas, Facultad de Filosofía y Letras. Tucumán, Argentina.
Ideas y valores, Facultad de Filosofía. Bogotá, Colombia.
Imago Mundi, Buenos Aires.
Kriterion, revista da Faculdade de Filosofia de Minas Gerais. Belo Horizonte, Brasil.
La ciudad de Dios, PP. Agustinos. Madrid.
La Torre, Univ. de Puerto Rico. San José de Puerto Rico.
Luminar, México.
Miscelánea Comillas (PP. Jesuitas). Santander, España.
Número, Montevideo, Uruguay.
Occidente, México.
Pensamiento, Madrid (PP. Jesuitas).
Revista Brasileira de Filosofia, San Pablo, Brasil.
Revista Calasancia, PP. Escolapios. Madrid.
Revista Cubana de Filosofía, Soc. Cubana de Filosofía. La Habana, Cuba.
Revista de Educación, Ministerio de Educación. La Plata, Argentina.
Revista de estudios clásicos, Madrid.
Revista de estudios políticos, Madrid.
Revista de Filosofía, Sociedad Chilena de Filosofía. Santiago, Chile.
Revista de Filosofía, Inst. Luis Vives, Madrid.
Revista de Filosofía, Univ. de Costa Rica, San José de Costa Rica.
Revista de Humanidades, Facultad de Humanidades. Córdoba, Argentina.
Revista de Ideas Estéticas, C. S. I. C. Madrid.
Revista del Instituto de Filosofía, Facultad de Humanidades. Córdoba, Argentina.
Revista dominicana de filosofía, Ciudad Trujillo, Santo Domingo.
Revista Filosófica, Coimbra, Portugal.
Revista hispánica moderna, Inst. Ibero Americano. Universidad de Columbia, EE. UU.
Revista Javeriana, Bogotá, Colombia.
Revista mexicana de filosofía, México.
Revista nacional de cultura, Caracas, Venezuela.

Revista portuguesa de filosofia, Braga, Portugal.
Revista de la Universidad Católica de San Pablo, San Pablo, Brasil.
Revista de la Univ. Nac. de Buenos Aires, Buenos Aires.
Revista de la Univ. Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina.
Revista Universidad Pontificia Boliviana, Medellín, Colombia.
Salmanticensis, Universidad Pontificia de Salamanca.
Sapientia, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires.
SEGURA COVARSI, E.: *Indice de la Rev. de Occid.* Madrid, Instituto Miguel de Cervantes. C. S. I. C. 1950.
Studium, Facultad de Filosofía, Universidad de Colombia. Bogotá, Colombia.
Sur, Buenos Aires.
Universidad, Universidad Nacional del Litoral. Santa Fe, Argentina.
Universidad Católica Bolivariana, Medellín, Colombia.
Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
Universidad de San Carlos, Guatemala.
Verbum, Río de Janeiro, Brasil.
Verdad y vida, Madrid (PP. Franciscanos).
Xenium, revista de filosofía. Córdoba, Argentina.

Págs.

XVII. — La metafísica ... 215
XVIII. — Las ciencias prácticas ... 230
XIX. — El espiritualismo ... 241
XX. — La fenomenología: Husserl y Descartes ... 252
XXI. — La teoría de los objetos ... 268
XXII. — Max Scheler y los valores ... 285
XXIII. — Heidegger y la filosofía existencial ... 298
XXIV. — El marxismo ... 327
XXV. — La filosofía del Yo-Tú ... 336

CONCLUSIÓN: El trabajo y la vida filosófica ... 348
CUESTIONARIOS ... 357
BIBLIOGRAFÍA ... 363
ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS ... 409

BIBLIOTECA HISPÁNICA DE FILOSOFÍA

Dirigida por ANGEL GONZALEZ ALVAREZ

1. Jacques Leclercq: *Las grandes líneas de la filosofía moral.* Tercera edición. 432 págs.
2. Mariano Yela: *Psicología de las aptitudes (El análisis factorial y las funciones del alma).* Agotada.
3. Louis de Raeymaeker: *Filosofía del ser (Ensayo de síntesis metafísica).* Segunda edición revisada. 410 págs.
4. Louis de Raeymaeker: *Introducción a la filosofía.* Segunda edición ampliada. 1.ª reimpresión. 362 págs.
5. Fernand van Steenberghen: *Epistemología.* Segunda edición. 338 páginas.
6. Fernand Renoirte: *Elementos de crítica de las ciencias y cosmología.* 274 págs.
7. Ángel González Álvarez: *Manual de Historia de la Filosofía.* Tercera edición. 620 págs. 16 láminas.
8. Fernand van Steenberghen: *Ontología.* Segunda edición corregida. 320 págs.
9. Alois Dempf: *Metafísica de la Edad Media.* 290 págs.
10. Joseph Maréchal, S. J.: *El punto de partida de la metafísica (Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento).*
    Vol. I: *Desde la antigüedad hasta el fin de la Edad Media: La crítica antigua del conocimiento.* Agotado.
    Vol. II: *El conflicto entre el racionalismo y el empirismo en la filosofía moderna anterior a Kant.* 310 págs.
    Vol. III: *La crítica de Kant.* Agotado.
    Vol. IV: *El sistema idealista en Kant y en los postkantianos.* 542 págs.
    Vol. V: *El tomismo ante la filosofía crítica.* 608 págs.
11. Wilhelm Capelle: *Historia de la filosofía griega.* 588 págs.
12. Étienne Gilson: *La filosofía en la Edad Media (Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV).* 732 págs.
13. Alois Dempf: *La concepción del mundo en la Edad Media.* 236 páginas.